



HAL
open science

Le rousseauisme, une théorie critique de la démocratie

Stéphane Lafon

► **To cite this version:**

Stéphane Lafon. Le rousseauisme, une théorie critique de la démocratie. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2019. Français. NNT : 2019MON30033 . tel-02953915

HAL Id: tel-02953915

<https://theses.hal.science/tel-02953915>

Submitted on 30 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par **Université Paul Valéry Montpellier III**

Préparée au sein de l'école doctorale
**ED58 LLCC –LANGUES, LITTÉRATURES, CULTURES,
CIVILISATIONS**
Et de l'unité de recherche
**CRISES – CENTRE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DE MONTPELLIER**

Spécialité :

PHILOSOPHIE

Présentée par

Stéphane Lafon

**Le rousseauisme, une théorie critique
de la démocratie**

Soutenue le 25 juin 2019 devant le jury composé de :

Mme Claude HABIB, Professeure de littérature,
Université Paris III Sorbonne Nouvelle,

Présidente du jury

Mme Gabrielle RADICA, Professeure de philosophie,
Université de Lille III,

Rapporteur

M. Jacques BERCHTOLD, Professeur de littérature,
Paris IV Sorbonne Université,

Rapporteur

M. Jean-Luc GUICHET, Maître de conférences HDR
de philosophie, Université de Picardie Jules Verne,

Examineur

M. Luc VINCENTI, Professeur de philosophie,
Université Paul-Valéry Montpellier III.

Directeur de thèse

Résumé

L'étude des textes du philosophe genevois, et en particulier de ses écrits politiques, nous a conduit à interroger la possibilité de voir dans le rousseauisme une théorie critique de la démocratie. Les principes politiques majeurs posés dans le *Contrat social*, approfondis dans les *Lettres écrites de la montagne* et rapportés à des cas pratiques dans le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, peuvent en fournir les critères d'analyse et de jugement permettant une mise en perspective sur notre modernité démocratique. Il s'agit premièrement de montrer que les principes de sa pensée politique lui permettent de critiquer dans les *Lettres écrites de la montagne* la dérive oligarchique de la République de Genève de son temps (d'une démocratie au XVe siècle à une oligarchie au XVIIIe siècle) et en particulier l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement ; deuxièmement de mettre en exergue sa critique des formes de démocratie (représentative, directe et délibérative) ; troisièmement de recenser les interventions critiques que le rousseauisme permet sur la démocratie contemporaine (représentative et libérale) ; quatrièmement de souligner que sa théorie politique permet une prise de conscience du caractère démocratique restreint de la politique contemporaine. En tant que théorie critique de la démocratie, le rousseauisme politique permet de détromper les citoyens sur ce qu'est une démocratie véritable tout en en révélant en filigrane une définition spécifique, celle de la souveraineté effective du peuple, d'un pouvoir de tous ; une conception de la démocratie que sa théorie du gouvernement, accordant une préférence à un gouvernement de type aristocratique qui repose sur la vertu politique en acte et révélant que la forme de cette magistrature n'est pas un critère de démocratie (république), contribue à éclairer. Les différentes interventions critiques (« faibles » : rendre légitime la démocratie représentative ; « fortes » : envisager une transformation des sociétés politiques) du rousseauisme sur la démocratie mettent ainsi en lumière des principes politiques et des moyens qui interrogent la nature et le fonctionnement des démocraties représentatives contemporaines (suprématie du pouvoir exécutif, dépossession de fait de la souveraineté du peuple). La pensée politique du Genevois invite à rechercher les moyens d'une expression réelle de la souveraineté du peuple dans le cadre de sa définition forte d'une démocratie participative absolue, au sens où elle commande la participation effective de tous les citoyens au législatif, condition de dégagement de la volonté générale. Une démocratie véritable doit garantir un pouvoir de critique et de contrôle réel de l'action de l'exécutif par le pouvoir législatif. Le rousseauisme politique peut alors prendre la forme d'une prophylaxie de la dérive oligarchique de la démocratie, l'actualisation de la vertu politique agissant comme l'expédient privilégié. De là mesure-t-on l'importance de penser les moyens de la réalisation de cette vertu, les moyens préventifs d'une neutralisation des ferments oligarchiques de toute société politique qui rendent impossible l'expression de la volonté générale.

Mots-clés : Jean-Jacques Rousseau, rousseauisme politique, démocratie, citoyenneté, souveraineté du peuple, vertu politique, gouvernement, critique de la démocratie, volonté générale, philosophie politique.

Abstract

Studies of the Genevan philosopher's writings, and particularly his political ones, leads us to question the possibility of seeing a critical theory about democracy in *rousseauism*. The major political principles set in *Contrat social*, refined in *Lettres écrites de la montagne* and applied to practical cases in *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* and *Projet de constitution pour la Corse*, can provide the analysis standard and judgment that allows to put into perspective our democratic modernity. Firstly, it is about showing that the principles of his political thinking in *Lettres écrites de la montagne* allow him to criticize the oligarchical drift of Geneva's Republic (from a democracy in the XVth century to an oligarchy in the XVIIIth century) and particularly government's usurpation of sovereignty. Secondly, it is about highlighting his criticism of democracy's forms (representative, direct, deliberative). Thirdly, it is about identifying critical comments that Rousseauism makes possible towards contemporary democracy (representative and liberal). Fourthly, it is about emphasizing his political theory as a meaning to raise awareness of the fact that democracy is restricted in the contemporary policy. As a critical theory of democracy, political Rousseauism clarifies what is a true democracy or not and, in the same time, it unveils a specific definition of a common power, the people's effective sovereignty. This is a conception of democracy that his theory about government contributes to enlighten - preferring an aristocratic government leaning on an active political virtue and revealing that the form of this legal authority is not a criteria for democracy (republic). Different critical interventions of Rousseauism about democracy ("weak": legitimating representative democracy, "strong": considering a transformation of political societies) highlight political principles and means that question the nature and operation of contemporary representative democracies (supremacy of the executive power, and hence dispossession of the people's sovereignty). The political thinking of the Genevan philosopher invites to look for the means of a true expression of people's sovereignty in the context of his definition of absolute participative democracy, in the way that it commands the effective participation of all citizens to legislative, condition for a retrieval of general will. A true democracy must ensure an ability of criticism and an actual control of executive power's actions through the legislative power. Thus, political Rousseauism can appear as a prophylaxis of the democracy's oligarchical drift, the actualization of political virtue hence act as the privileged expedient. From there we can assess the importance of thinking the means of achieving this virtue, the preventive means of a neutralisation of the oligarchical ferments of any political society that make impossible general will's expression.

Keywords : Jean-Jacques Rousseau, political Rousseauism, democracy, citizenship, people's sovereignty, political virtue, government, criticism of democracy, general will, political philosophy.

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur de thèse Luc Vincenti, tout d'abord de m'avoir accordé sa confiance en acceptant de diriger ce travail de recherche, ensuite de sa lecture attentive, précise et commentée de mes envois successifs de chapitres et de parties rédigés, enfin de m'avoir accompagné par ses remarques et ses conseils décisifs tout au long de ce parcours de recherche. Des premières investigations dans l'immense bibliographie rousseauiste jusqu'aux ultimes finitions dans la rédaction définitive, ses commentaires et ses remarques se sont révélés précieux, en orientant mes recherches vers des pistes bibliographiques ou des thématiques fructueuses, ainsi qu'en suscitant de nouvelles interrogations.

Mes remerciements s'adressent également à MM. Jean-Louis Labussière et Jean-Luc Guichet, en tant que membres du comité de suivi de ma thèse, pour le temps consacré à la lecture de mes différentes rédactions, pour leurs commentaires et conseils, ainsi que pour leurs orientations vers de nouvelles références. Je les remercie de m'avoir fait profiter de leur grande connaissance du XVIII^e siècle et de Rousseau. La pertinence de leurs remarques et conseils, leur complémentarité aussi, ont toujours suscité de nouvelles réflexions permettant d'enrichir, de corriger et de réorienter mon travail. Ces remarques se sont toujours révélées fécondes, parfois après un temps long de maturation et des recherches approfondies.

J'exprime aussi mes remerciements à Mmes Claude Habib et Gabrielle Radica, ainsi que MM. Jacques Berchtold et Jean-Luc Guichet, de m'avoir fait l'honneur de participer au jury de cette thèse.

Abréviations utilisées pour les textes de J.-J. Rousseau

CC : Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau

CGP : Considérations sur le gouvernement de la Pologne

CS : Du contrat social

DEP : Discours sur l'économie politique

Émile : Émile ou De l'éducation

HGG : Histoire du gouvernement de Genève

LCB : Lettre à M. Christophe de Beaumont

LEM : Lettres écrites de la montagne

LEC : Lettres écrites de la campagne

OC I, OC II, OC III, OC IV, OC V : Œuvres complètes de la Pléiade publiées sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (Paris : Gallimard, 1959-1995, Bibliothèque de la Pléiade) ; 5 volumes notés OC I (*Les Confessions – Autres textes autobiographiques*), OC II (*La Nouvelle Héloïse – Théâtre – Poésies – Essais littéraires*), OC III (*Du Contrat social – Écrits politiques*), OC IV (*Émile – Éducation – Morale – Botanique*), OC V (*Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*).

PCC : Projet de constitution pour la Corse

PFVS : Profession de foi du vicaire savoyard

Premier Discours : Discours sur les sciences et les arts

Second Discours : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Sommaire

Introduction	7
1. De la critique des mœurs corrompues des sociétés de son temps, de la République de Genève et des différentes formes de démocratie	17
1.1. Une pensée critique des mœurs de son temps à l'aune de la vertu et de la liberté.....	18
1.2. La dérive oligarchique de la démocratie genevoise.....	91
1.3. Les interventions critiques du rousseauisme sur les différentes formes de démocratie.....	142
2. Des fondements du politique légitime et des principes politiques majeurs du rousseauisme, à une théorie du gouvernement fondée sur la vertu politique	182
2.1. Rousseau et le problème du droit naturel.....	185
2.2. La théorie rousseauiste du gouvernement.....	266
2.3. La place centrale de la vertu dans le rousseauisme politique, condition de réalisation d'une démocratie véritable, d'une souveraineté effective.....	322
3. Interventions critiques et perspectives du rousseauisme politique sur la démocratie contemporaine	389
3.1. Conceptions et principes politiques du rousseauisme : des critères de jugement critique de nos démocraties contemporaines.....	394
3.2. Les interventions critiques « faibles » du rousseauisme sur le système politique contemporain : rendre légitime la démocratie représentative.....	445
3.3. Le pouvoir critique du rousseauisme sur notre modernité, vers la transformation possible des sociétés démocratiques contemporaines (interventions « fortes »).....	522
Conclusion	611
Bibliographie	625
Table des matières	642
Index	647

Introduction

Dans cette thèse, notre intention consiste à interroger la démocratie et la citoyenneté chez Rousseau, non pas selon la perspective communément admise et issue de l'image construite du philosophe genevois, celle d'un grand théoricien de la démocratie - suite à l'influence de sa pensée politique, et en particulier de son ouvrage *Du Contrat social* sur la Révolution française -, mais selon celle de voir comment le rousseauisme¹ peut constituer une théorie critique de la démocratie, dont les principes politiques majeurs posés dans le *Contrat social*, approfondis dans les *Lettres écrites de la montagne* et rapportés à des cas pratiques dans le *Projet de constitution pour la Corse* et dans les *Considérations pour le gouvernement de la Pologne*, fournissent les critères de jugement qui interrogent et éclairent les sociétés politiques contemporaines. Nous avons débuté ce travail de recherche par l'étude des textes du philosophe genevois - notamment de ses écrits politiques², en premier lieu des *LEM* dans lesquelles Rousseau formule une critique de la politique genevoise - en tâchant d'effectuer une lecture la plus précise possible, afin de saisir avec le plus de justesse possible sa pensée et aussi d'être en mesure d'écarter les interprétations ayant tendance à réduire cette dernière ou à « conduire » notre auteur sur des chemins contraires à ses idées et ses principes. Cette démarche nous a conduit ensuite à élargir notre étude aux analyses des nombreux commentateurs et nous a permis par là même de mesurer l'immensité de la bibliographie rousseauiste - rendant difficile pour dire le moins un état de l'art le plus exhaustif possible sur les rapports du rousseauisme à la démocratie et à la citoyenneté -, ainsi que la grande diversité des usages du rousseauisme. Son œuvre est abondamment étudiée, certaines thématiques ont

¹ Il convient d'apporter quelques précisions sur le sens et l'usage du terme « rousseauisme » dans ce travail. D'une manière générale, il s'agit de l'ensemble des idées et conceptions de Jean-Jacques Rousseau pouvant être mobilisées pour l'élaboration d'une théorie critique de la démocratie. L'emploi de ce terme générique vise à souligner que notre étude n'est pas circonscrite aux seuls écrits dits politiques, l'œuvre littéraire et la correspondance notamment éclairent ou contiennent sa politique. Dans notre étude, l'utilisation du terme vise le plus souvent les principes politiques établis dans le *CS* notamment ; nous employons alors l'expression « rousseauisme politique », l'adjectif *politique* étant dans ce cas parfois sous-tendu. Dans ce choix du terme « rousseauisme » se trouve aussi la nécessité de prendre en compte, pour reprendre le titre d'un texte issu d'une conférence de Jean Jaurès prononcée en 1889, les idées politiques et sociales de notre auteur, sa critique sociale, sa critique des rapports sociaux, mais aussi ses idées économiques (en particulier sur la question des inégalités). Par l'emploi du terme « rousseauisme », il s'agit encore en arrière-plan de souligner une articulation compréhensive de son œuvre, celle de la nécessité d'examiner son anthropologie, elle-même sous-tendue par sa métaphysique, afin de pouvoir saisir sa politique et sa morale. Cette étude se révélait indispensable à une juste appréhension de son œuvre, en particulier de sa pensée politique dans ses fondements.

² Ceux dans lesquels se construit et s'expose sa théorie politique : ses linéaments dans le premier *Discours* et le second *Discours* ; ses principes posés dans le *DEP* et le *CS* ; les *LEM* qui lui donnent l'occasion d'approfondir ces principes ; et ceux dans lesquels il rapporte ceux-ci à des cas pratiques (*PCC*, *CGP*).

été largement rebattues, et Rousseau fait partie des auteurs connus de tous, mais souvent de manière raccourcie. Chacun s'est constitué une image de la pensée du philosophe genevois, qu'elle soit rapportée à des principes couramment étudiés – la bonté naturelle, la souveraineté populaire, le contrat social, etc. – ou à des périodes de l'histoire dont on lui attribue le fait d'en être l'inspirateur – Révolution française ou de manière négative et caricaturale s'agissant d'une prétendue proximité avec le totalitarisme³. Rousseau est un personnage complexe, foisonnant de pensées parfois paradoxales⁴, ce qui rend la lecture et l'étude de son œuvre très riche à la fois passionnantes et ardues, mais exigent d'être renouvelées afin, d'une part, d'en montrer la cohérence, d'autre part, d'envisager un éclairage des problèmes contemporains. La pensée politique de notre auteur, bien qu'inscrite dans les débats philosophiques du XVIIIe siècle, se révèle être d'actualité en ce qu'elle permet de poser des questions pertinentes à notre modernité, notamment celle de savoir « comment » institutionnaliser la puissance souveraine du peuple ; autrement dit, comment réaliser une démocratie « véritable » ? Il est nécessaire de bien distinguer les deux sens⁵ dans lesquels Rousseau

³ Nous pourrions évoquer ici cette image véhiculée par la pensée pamphlétaire de plusieurs commentateurs anglo-saxons ultralibéraux faisant de Rousseau le « précurseur » du totalitarisme. Sur ce point, cf. notamment : Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract : an Interpretative Essay*, Cleveland : The Press of Western Reserve University, 1968 ; du même auteur : « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Annales de philosophie politique*, n° 5, 1965, p. 99-136 ; J.-L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Paris : Calmann-Lévy, 1966. D'autres auteurs plus mesurés développent cette problématique, c'est le cas de l'Américain John W. Chapman dans un ouvrage intitulé *Rousseau totalitarian or liberal* (N.-Y. Columbia University Press, 1956), ou encore de l'Anglais Alfred Cobban dans *Rousseau and the Modern State* (London : George Allen & Unwin, 1934). Citons enfin l'étude plus nuancée de Jan Marejko sous un titre pourtant provocateur et sans concession soulignant d'emblée le caractère liberticide de la pensée de Rousseau : « le totalitarisme est le 'résultat positif' de la philosophie ou de la religion de Jean-Jacques Rousseau. Cela ne signifie pas qu'on trouve, dans les écrits du Genevois, l'intention délibérée d'élaborer un système totalitaire ; on y découvre plutôt une constellation de mythes, de principes et d'idées qui ont entraîné ses disciples dans les allées du soupçon, de la terreur et de la servitude » (*Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1984, p. 19).

⁴ Sur le thème des contradictions, Claude Habib souligne la capacité « très frappante » de Rousseau « de maintenir deux prises en même temps, sans céder sur aucune - bonté et vertu, jouissance et excellence morale, désir amoureux et respect de l'ordre familial, goût de la rêverie et civisme républicain, mais aussi espérance politique et pessimisme historique, foi monothéiste et souverain mépris des dogmes » (« Contradictions de Rousseau », Communication orale du 16 octobre 2015 dans le cadre du séminaire annuel du Groupe d'Études dédié à Jean-Jacques Rousseau. Université Sorbonne Nouvelle Paris III. Texte consulté les 11 et 12 juillet 2018 à l'adresse URL suivante : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/articles/item/240-contradictions-de-rousseau-claude-habib#.XJKJuihKjIU>).

⁵ Le premier usage du terme « démocratie » concerne la forme de gouvernement où le peuple en plus du pouvoir législatif exerce aussi le pouvoir exécutif ou, pour le dire avec Rousseau, « le pouvoir exécutif est joint au législatif ». Il s'agit de la forme gouvernementale démocratique que le Genevois désigne par les termes de « démocratie » ou de « gouvernement démocratique » (notamment aux livres III et IV du *CS*). Si ce régime de démocratie pure serait, semble-t-il, le plus légitime pour Rousseau, car ceux qui font les lois savent le mieux dans quel sens elles doivent être appliquées, le Genevois ne l'envisage que dans les très petits États. Nous examinerons sa critique du gouvernement démocratique révélant l'impossibilité pratique d'une telle forme. Le second sens du terme « démocratie » sous sa plume désigne un « État démocratique ». Lorsque Rousseau dénonce la dérive oligarchique de la démocratie genevoise de son temps, il défend la démocratie qui désigne une *république*, c'est-à-dire un État régi par des lois qui sont l'expression de la volonté générale ; autrement dit tout État dans lequel la volonté générale est le pouvoir suprême. Nous verrons que ce régime exclut la possibilité du régime parlementaire représentatif mais autorise d'envisager le mandat impératif. Selon cette équivalence

utilise le terme de démocratie : le premier pour qualifier la forme du gouvernement direct par le peuple lui-même (sens ancien et inusité à l'époque moderne), le second pour désigner un État légitime ou une *république* ; ce qui revient à une distinction entre démocratie-gouvernement et démocratie-république. Au motif du constat réaliste que les citoyens des états civils réels sont « tels qu'ils sont » (sociétés aux mœurs corrompues, règne des intérêts particuliers, manque de vertu civique) - mais aussi parce que cette forme exige des conditions difficiles voire impossibles à réunir -, la démocratie directe ou absolue en tant qu'institution d'un gouvernement démocratique n'est pas envisageable, car les citoyens ne sont pas en mesure de voir ce qui serait bon pour tous, d'apercevoir la volonté générale. Ainsi, à condition de discerner les deux sens du terme « démocratie » dans son œuvre, on peut, d'une part, voir en Rousseau un partisan de la démocratie (république) et, d'autre part, comprendre pourquoi il prône la souveraineté du peuple tout en déclarant l'impossibilité de la forme gouvernementale démocratique.

Ce dernier constat fait par Rousseau pose le problème de l'institution du gouvernement et de la nature de ce dernier. Le philosophe genevois est convaincu que son établissement répond à une nécessité logique, car la généralité ne peut procéder à des actes particuliers. Dans sa recherche des principes du droit politique qui pourront instituer des républiques, la nécessaire distinction du gouvernement et de la souveraineté s'impose afin de garantir la souveraineté du peuple et l'autorité des lois. Cependant, l'institution de cette magistrature n'en demeure pas moins un problème. Pour quelle forme de gouvernement légitime opter avec la contrainte théorique d'exclure toute forme de soumission d'homme à homme, avec l'impératif de voir s'exprimer effectivement la volonté générale ou celui de préserver une constitution démocratique fondée sur la souveraineté du peuple et garantissant l'effectivité de cette dernière ? En somme, le problème de l'institution du gouvernement chez Rousseau peut se résumer à la question suivante : comment garantir la nécessaire souveraineté effective du peuple ? En d'autres termes, quels sont les fondements de l'établissement d'un gouvernement permettant de maintenir dans l'État la souveraineté de droit et de fait du peuple ? Avec sa théorie de la souveraineté, le Genevois apparaît comme le premier à affirmer que la seule instance à pouvoir déclarer la volonté générale est le peuple assemblé. La souveraineté devient et doit demeurer l'apanage exclusif du peuple tout entier. Dans sa

démocratie-république, la démocratie véritable désigne la souveraineté du peuple. Il s'agit du régime dans lequel les lois sont au-dessus des hommes. L'appartenance de la souveraineté au peuple est l'objet de la revendication démocratique de Rousseau dans l'*HGG* et dans *LEM*. Aux commencements, Genève était un « État libre et démocratique » - une démocratie ou une république -, car les citoyens n'avaient de maîtres que les lois. Le philosophe genevois fait l'éloge de la souveraineté du peuple.

recherche des fondements théoriques d'une société politique légitime, partant de la prémisse qu'une telle société ne saurait être indivisée entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, à savoir qu'elle devrait reposer sur un principe d'identité « pouvoir-obéissance », notre auteur parvient à la conclusion qu'il faut que les membres du gouvernement ne soient que des « commissaires », des « officiers du peuple » - même si nous pourrions constater que l'exécutif rousseauiste décide seul des modalités de son administration -, afin d'exclure ou de réduire le risque d'appropriation de la souveraineté par ce corps constitué. Ils devront rester des « chefs » - et non des « maîtres » - chargés d'exécuter les lois, expression de la volonté générale déclarée par le peuple assemblé.

Le philosophe genevois porte un regard critique sur les problématiques de son temps. La dimension critique du rousseauisme est présente dès ses premiers écrits politiques, les deux discours de Dijon. Participant au concours organisé par l'Académie de Dijon en 1753, Rousseau aurait dû répondre à la question suivante : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la Loi naturelle ? ». Mais, dans ce qui deviendra son second *Discours*, il va transformer la question du concours en : quelle est l'origine de l'inégalité que nous constatons dans l'ordre civil, et peut-on l'imputer à l'ordre naturel ? Partant, il entreprend alors une généalogie de l'inégalité construite à partir de « raisonnements hypothétiques et conditionnels ». Cette généalogie vise à « éclaircir » ou à révéler aux lecteurs « la nature des choses », et non à étudier « les faits » pour en tirer « des vérités historiques »⁶ sur le développement de l'inégalité constatée. Dans ce texte, le philosophe genevois démontre le caractère purement social de l'inégalité. En outre, observateur critique des sociétés de son temps, il voit partout des peuples dominés, affamés, qui délèguent passivement ou activement leur liberté à ceux qui les asservissent de différentes manières. La critique politique de Rousseau se fait au nom de la défense de la liberté (politique) en tant qu'indépendance envers la volonté d'autrui. L'époque de notre auteur est contemporaine des magistratures héréditaires et postérieure à l'accumulation de la propriété. Sa pensée politique peut, nous semble-t-il, être qualifiée de théorie critique, car elle révèle et dénonce toutes les formes d'oppression⁷. Elle se présente comme une théorie d'émancipation qui vise toutes les formes de domination, sociale,

⁶ Second *Discours*, Introduction, OC III, p. 132-133.

⁷ Une oppression des peuples que Rousseau observe réellement et dont il prend conscience lors de ses différents voyages. Citons notamment le récit d'un trajet à pied entre Paris et Chambéry relaté dans les *Confessions*, au cours duquel un paysan bourguignon lui accorde l'hospitalité une fois dissipée la crainte que le Genevois ne soit un délateur : « Il me fit entendre qu'il cachait son vin à cause des aides, qu'il cachait son pain à cause de la taille, et qu'il serait un homme perdu si l'on pouvait se douter qu'il ne mourut pas de faim. Tout ce qu'il me dit à ce sujet, et dont je n'avais pas la moindre idée, me fit une impression qui ne s'effacera jamais. Ce fut là le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon cœur contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs » (*Confessions* IV, OC I, p. 164).

économique et politique, et qui révèle celles-ci pour espérer les dépasser. Ainsi, le rousseauisme politique peut être reçu comme une théorie critique de la démocratie, en ce qu'il permet un usage à la fois de contestation et de démythification, en particulier à l'endroit de la démocratie représentative et libérale telle qu'elle s'est imposée comme forme normative contemporaine (avec des principes énoncés comme évidents), tout en montrant ce que pourrait être une démocratie véritable, à savoir la réalisation de la souveraineté effective, une actualisation du pouvoir de tous. Il s'agit alors de discerner dans la démarche du philosophe genevois les éléments susceptibles de détromper les citoyens sur ce qu'est une démocratie véritable, d'examiner les principes et les moyens permettant de penser comment fonder des institutions véritablement démocratiques, plus précisément des institutions prémunissant contre la dépossession du pouvoir législatif du peuple souverain (subordination du gouvernement au souverain, préférence pour un gouvernement de type aristocratique, mandats courts et impératifs pour les députés, droit et devoir de contrôle de l'action de l'exécutif, assemblées périodiques...). Pour le philosophe genevois, il serait préférable, nous semble-t-il, que les « meilleurs » - entendons les plus « vertueux » - gouvernent afin de garantir le maintien de la souveraineté inaliénable du peuple, ce dernier disposant du droit de révoquer les membres du gouvernement (« commissaires ») s'ils s'écartent d'une action visant nécessairement le bien commun. L'actualisation d'un tel pouvoir exécutif laisse entrevoir la résolution du problème de l'institution du gouvernement, à condition que les individus-citoyens appelés à la fonction de magistrat soient en mesure de toujours préférer la volonté générale à la volonté particulière de ce corps institué. Or, on le sait, pour Rousseau, les « bonnes » passions des individus (l'amour de soi et la pitié) ont été corrompues par la vie en société. Dès lors, comment espérer que de tels citoyens puissent naître dans les sociétés « telles qu'elles sont », c'est-à-dire dans lesquelles les hommes ont inévitablement subi cette altération négative ? La même difficulté se pose au gouverneur d'Émile et constitue un problème plus général sur lequel Rousseau semble avoir buté : comment pourrait-on à partir d'hommes formés dans des institutions injustes parvenir à des hommes justes pour faire des institutions justes ? Nous verrons que la conception rousseauiste d'un citoyen « essentiel », un citoyen naissant de l'activité civique elle-même, c'est-à-dire dans l'exercice de la vertu politique, esquisse une réponse avec la possibilité d'une transformation positive des sociétés politiques. Même si Rousseau n'exprime pas directement et explicitement l'ambition de produire une nouvelle société, nous tâcherons de mesurer en quoi sa pensée théorique politique peut être qualifiée de subversive dans la mesure où ses principes impliquent une transformation profonde des sociétés, et ce, à partir de sa critique démythificatrice des

hiérarchies (sociales, économiques et politiques), des dominations et des privilèges qu'il observe en son temps. En effet, sa critique des sociétés politiques existantes⁸, sa dénonciation des inégalités ou encore son exigence d'une participation de tous les citoyens au pouvoir souverain laissent envisager l'alternative de sociétés plus justes, l'avènement de sociétés nouvelles où domineraient des lois - expression de la volonté générale et effectivement dirigées vers le bien commun.

Principe majeur de sa pensée politique, le caractère inaliénable et irreprésentable de la volonté générale implique l'impossibilité de la représentation du peuple dans sa souveraineté puisque cette dernière n'est que l'expression de la volonté générale. Partant, pour le philosophe genevois, la forme du gouvernement (magistrature) semble avoir peu d'importance - qu'elle n'est pas un critère de démocratie véritable -, car la seule forme d'État légitime est celle dans laquelle règne la volonté générale, c'est-à-dire tout État effectivement régi par des lois exprimant cette dernière. Néanmoins, à la lecture de ses textes politiques, il nous semble pertinent de défendre, dans le cadre de sa théorie du gouvernement subordonné au souverain, la thèse d'une préférence pour un gouvernement de type aristocratique que nous qualifions de gouvernement « *enaretocratique* »⁹. Nous verrons que cette forme d'aristocratie élective s'écarte de l'acception historique du terme d'aristocratie puisque tout citoyen pourrait être éligible à la fonction de magistrat - ce qui revient à retirer à l'aristocratie son caractère d'exclusivité. La légitimité de ce gouvernement reposerait sur cette égalité d'accès. L'hypothèse de cette préférence semble montrer la cohérence de sa pensée politique, en particulier s'agissant du rôle de la vertu (politique), véritable clé de voûte du rousseauisme politique. Nous interrogerons l'hypothèse d'une réception de la théorie politique de Rousseau comme une convergence de principes et de moyens institutionnels permettant de préserver le législatif contre l'usurpation de sa souveraineté par l'exécutif, ou tout au moins de ralentir ce processus inéluctable par l'actualisation de la vertu politique qui vise notamment à rattacher les individus-citoyens au politique par les mœurs. Mais, il ne s'agit pas pour autant de prétendre que la posture de Rousseau consisterait à proposer ainsi une solution idéale à

⁸ Jacques Berchtold relève dans l'œuvre de Rousseau l'unité de sa pensée sur ce point : « Dans la *Dernière réponse à Bordes* (puis dans la *Préface de Narcisse*), on voit Rousseau avancer en visionnaire vers un horizon toujours plus englobant de son système et vers la formulation d'une critique de l'organisation politique de la société, qui sera bientôt théorisée dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et dans le *Contrat social* » (J. Berchtold, p. 33. In : AMBRUS, Gauthier, GROSRIECHARD, Alain (éd.). *Vivant ou mort, il les inquiétera toujours. Amis et ennemis de Rousseau (XVIIIe-XXIe siècles)*. Gollion : Infolio, 2012).

⁹ Nous proposons dans notre thèse la construction d'un terme nouveau à partir de la racine grecque du mot « vertueux » - *enaretos* - afin de qualifier le type de gouvernement auquel Rousseau accorde, selon nous, sa préférence. Ce terme est construit sur le modèle des trois grands types de gouvernement - monarchie, aristocratie et démocratie.

l'institution du gouvernement qui, à bien des égards, demeure un problème - soulignons la pente naturelle du pouvoir exécutif à l'usurpation de la souveraineté -, car l'intention première du Genevois n'est pas celle de proposer une issue mais bien de rechercher les fondements légitimes des sociétés politiques. Aussi, même s'il place la vertu politique au cœur de sa théorie politique et s'il propose des interventions pratiques pour changer les mœurs, notamment dans son *PCC* et dans les *CGP*, il semble se montrer « réaliste pessimiste » quant à la possibilité d'une transformation positive, politique et sociale, quant à celle de voir advenir des sociétés justes.

Dans cette thèse, nous tâcherons de mesurer la capacité du rousseauisme politique à éclairer et à interroger les sociétés politiques contemporaines s'agissant de leur caractère prétendument démocratique. Sa pensée d'une souveraineté collective contient un pouvoir potentiellement performatif, en affirmant notamment que le citoyen n'a pas à accepter l'ordre établi et en montrant que l'on peut douter de l'effectivité de la souveraineté du peuple dans nos démocraties représentatives. S'il s'agit de voir dans le rousseauisme politique une théorie critique de la démocratie, notre intention n'est pas celle de soutenir la thèse d'un Rousseau antidémocrate, laquelle serait bien sûr indéfendable. Ses interventions critiques sur la République de Genève de son temps (dont nous mesurerons l'influence de ses institutions sur la théorie politique de notre auteur), sur sa dérive oligarchique (processus de décadence institutionnelle qui conduit d'une démocratie au XVe siècle à une oligarchie au XVIIIe siècle que Rousseau décrit dans son *Histoire du gouvernement de Genève* et surtout dans les *LEM*) et l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement, ainsi que sur les différentes formes de démocratie (directe, représentative et délibérative), mettent en lumière des principes politiques et une théorie du gouvernement qui éclairent notre modernité démocratique en permettant une lecture critique de nos systèmes politiques contemporains. Le rousseauisme politique peut être reçu à la fois comme une critique de la démocratie telle qu'elle est (souveraineté fictive du peuple) et comme la perspective de voir advenir une démocratie véritable telle qu'elle devrait être (souveraineté effective). Si la question de savoir comment l'on peut actualiser le pouvoir (commun) de tous - partant du présupposé que tous doivent commander à tous - demeure une difficulté, nous verrons que Rousseau propose un ensemble de principes et de moyens laissant entrevoir cette réalisation.

Ainsi, l'observation historique critique que Rousseau fait des mœurs des sociétés de son temps et de la République de Genève révèle les principes centraux de sa philosophie morale et politique, et plus précisément les principes qui fondent une théorie du gouvernement reposant sur la vertu politique, laquelle peut permettre d'envisager la

réalisation d'une souveraineté effective. En outre, sa position singulière sur la question du droit naturel, en particulier s'agissant du passage de l'état naturel à l'état civil, semble le conduire à exclure à la fois la représentation de la souveraineté (Hobbes, Locke), tout transfert de droit et toute forme d'aliénation des volontés (Hobbes) ainsi qu'une démocratie de type libérale (Locke). Avec les deux philosophes anglais, le but principal du gouvernement civil consiste à assurer la préservation et la jouissance des droits naturels. À la différence des jusnaturalistes, de Hobbes et de Locke, lesquels fondaient le droit politique sur le droit naturel, Rousseau abandonne ce dernier lors du passage à l'état civil. Pour le Genevois, le droit naturel ne peut pas servir de fondement au politique légitime, seule la souveraineté du peuple peut établir la norme de la vie politique par l'élaboration de la volonté générale. De là peut-on envisager son système politique comme la recherche des moyens de l'actualisation d'une souveraineté réelle du peuple constitué des individus associés, des moyens susceptibles de garantir contre toute forme de domination de l'homme sur l'homme par l'établissement de la liberté politique - promesse avantageuse consécutive au contrat. Dans les *LEM*, sa défense du pouvoir souverain détenu par le peuple contre son usurpation par le petit Conseil de la République de Genève peut sans doute en témoigner.

En quoi le rousseauisme politique constitue-t-il ou permet-il d'élaborer une théorie critique de la démocratie ? Comment éclaire-t-il et interroge-t-il notre modernité, nos démocraties telles qu'elles sont ? Quels éclairages et quelles perspectives la pensée politique rousseauiste peut apporter sur la politique contemporaine ? Peut-on se satisfaire de la démocratie représentative telle qu'elle fonctionne dans nos sociétés politiques contemporaines ? Comment le rousseauisme politique permet-il de questionner la légitimité démocratique du système représentatif ? En quoi sa théorie de la souveraineté permet-elle de penser les limites de nos démocraties contemporaines s'agissant du caractère véritablement démocratique de leur organisation et de leur fonctionnement ? Les principes fondamentaux et les conceptions de sa pensée philosophico-politique peuvent-ils inspirer une transformation des sociétés politiques contemporaines ? En quoi encore le rousseauisme politique peut, à partir de la lecture critique qu'il permet des démocraties réelles, être un moyen théorique d'envisager la définition spécifique d'une démocratie véritable ? Comment le rousseauisme politique permet-il d'envisager l'institutionnalisation de la puissance souveraine du peuple ? Le présupposé est ici que l'impossibilité de la démocratie absolue n'exclut pas pour autant l'actualisation du pouvoir effectif de tous. Comment peut-on garantir la préservation de la souveraineté face aux pouvoirs constitués (législatif et exécutif) afin d'empêcher la dérive oligarchique de ces derniers ? Sa théorie d'un gouvernement

subordonné, révélant une préférence pour un gouvernement énarétocratique, permet-elle d'envisager l'actualisation de la souveraineté du peuple ? Fondé sur une vertu politique en acte, ce type de gouvernement éclaire nos systèmes politiques contemporains quant à la possibilité de réaliser le règne de la volonté générale (visant le bien commun), lequel garantit pour Rousseau la légitimité politique. L'œuvre philosophico-politique du Genevois semble ainsi avoir encore quelques enseignements à dispenser à nos démocraties actuelles. Au cœur de sa pensée politique, et dans les *LEM* en particulier, se trouve en outre une haute considération du rôle du citoyen dans la vie politique. Le rousseauisme met en lumière la nécessité d'un citoyen actif, critique, soucieux de la chose publique et du bien commun, et capable d'une vertu politique en acte. Le citoyen rousseauiste se caractérise par sa nécessaire participation à l'élaboration de la volonté générale d'une part, par l'exercice d'un contrôle - droit et devoir - sur l'action de l'exécutif d'autre part. Nous verrons que relire le philosophe genevois à propos de la démocratie et la démocratie contemporaine au prisme de Rousseau révèle l'actualité et la fécondité de l'usage du rousseauisme à l'endroit de la crise actuelle de la représentation, notamment en réintroduisant dans notre modernité contemporaine la question de l'actualisation de la souveraineté du peuple.

Afin d'appréhender le rousseauisme politique à travers la problématique que nous avons développée ci-devant, notre thèse est structurée selon un plan en trois parties composées chacune de trois chapitres principaux. La première partie consacrée à l'examen de la critique par le Genevois des sociétés de son temps, et en particulier de la République de Genève (1.), débute par un chapitre portant sur l'anthropologie rousseauiste et la critique des mœurs des sociétés à l'aune de la vertu (1.1.), se poursuit par la critique de la dérive oligarchique de la démocratie genevoise et de l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement (1.2.) et se termine par un recensement des interventions critiques du rousseauisme sur les différentes formes de démocraties (1.3.). Nous verrons que ces différentes critiques esquissent ou laissent entrevoir des solutions - une nouvelle éducation, une nouvelle forme de démocratie « mandative » - susceptibles d'envisager une régénération des sociétés telles qu'elles sont. Partir de la critique rousseauiste des sociétés de son temps nous permet ainsi de mettre en exergue les principes et les éléments constitutifs majeurs de la pensée politique du philosophe genevois. La deuxième partie consacrée à la recherche des fondements du politique légitime et à la théorie rousseauiste du gouvernement fondée sur la vertu politique (2.) s'ouvre sur un chapitre portant la position du rousseauisme sur la question du droit naturel (2.1.) qui permet de comprendre comment sa théorie politique, reposant sur des fondements différents de ceux de Hobbes et de Locke notamment, induit un type de

nature différent de démocratie. Elle se poursuit par une étude de la théorie du gouvernement chez Rousseau (2.2.) et s'achève avec la mise en exergue de la place centrale de la vertu dans le rousseauisme politique (2.3.), laquelle révèle notamment le rôle commun au Législateur, au gouverneur d'Émile et au gouvernement : de l'action sur les mœurs à la vertu politique en acte ou comment rattacher les individus-citoyens au politique par les mœurs. La troisième partie recensant les interventions critiques du rousseauisme sur la démocratie contemporaine (3.) débute par un examen des principes politiques majeurs de notre auteur mis en lumière par les critiques analysées dans la première partie et par leur importance dans sa théorie du gouvernement (deuxième partie) : souveraineté effective du peuple, nécessaire contrôle de l'exécutif par le législatif, volonté générale, liberté politique (3.1.). L'examen de ces principes et des difficultés conceptuelles du rousseauisme, rapporté aux critiques par Rousseau des sociétés de son temps établies dans notre première partie, nous conduit à une mise en perspective sur la politique contemporaine. Il s'agit de voir, comment ces principes et conceptions peuvent construire une théorie critique de la démocratie, en quoi ils constituent des critères permettant une critique de nos démocraties actuelles selon deux types d'interventions critiques, « faibles » (3.2.) et « fortes » (3.3.), en quoi encore ils permettent de mesurer la modernité du rousseauisme politique. Nous verrons en quoi le système représentatif s'écarte de la démocratie « véritable » et aussi pourquoi nous pouvons avancer que les régimes contemporains contiennent une tendance oligarchique qui lutte de fait contre la démocratie. Nous étudierons en outre les solutions proposées par le Genevois : assemblées périodiques, mandats courts et impératifs, parcours des honneurs... (3.2.). Le dernier chapitre interrogera le pouvoir de transformation du rousseauisme sur les sociétés politiques (3.3.) : l'extension de l'amour de soi à l'amour du corps politique, la redécouverte de quelque chose de la nature en soi, la possibilité d'un citoyen nouveau, l'articulation entre un pessimisme (historique) politique et un optimisme anthropologique.

1. De la critique des mœurs corrompues des sociétés de son temps, de la République de Genève et des différentes formes de démocratie

Dans son œuvre, Rousseau formule un ensemble de critiques de la société qui s'inscrivent dans une « philosophie sociale », une tradition de pensée dont A. Honneth fait du philosophe genevois le premier représentant¹⁰ et qui s'étend jusqu'à J. Habermas, en passant par K. Marx et l'École de Francfort. Le philosophe genevois a en effet procédé à une critique des rapports sociaux, au sens large, de son temps : la comparaison à autrui qui génère de mauvaises passions, la dissonance entre être et paraître, la tyrannie de l'opinion, les rapports éducatifs, les rapports de domination qui entraînent une dépendance vis-vis de la volonté d'autrui, la régression de la vertu et la dérive oligarchique. La philosophie de Rousseau entend abolir le pouvoir de l'homme sur l'homme, comme ce sera le cas au XIXe siècle de celle de Marx. Ainsi que l'a fait remarquer Bruno Bernardi, le défi du pacte social fut pour Rousseau de maintenir le rapport originaire de soi à soi existant dans l'état de nature, en refusant le rapport de soi à autrui, afin d'exclure toute forme de domination dans l'existence sociale¹¹.

Dans le second *Discours*, Rousseau décrit et dénonce la joie malsaine éprouvée par les classes supérieures dans les sociétés hiérarchiques (inégalités de rangs), les puissants qui « n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseraient d'être heureux, si le peuple cessait d'être misérable »¹². Au XVIIIe siècle, sous l'État absolutiste, le philosophe genevois montre dans son second *Discours* pourquoi la société civile est corrompue et formule une critique d'une forme de vie sociale reposant sur la concurrence : « sous la pression croissante de la concurrence économique et sociale, les types d'activités et les motivations fondées sur la tromperie, la dissimulation et l'envie devinrent plus nombreux »¹³. Dans ce texte, Rousseau entend démontrer la contingence et l'arbitraire des inégalités de pouvoir et de richesse. Mais, si celles-ci ne reposent sur aucun fondement naturel, comment expliquer qu'elles perdurent et s'accroissent ? La réponse du Genevois est que les riches parviennent à maintenir durablement leur domination sur les pauvres grâce un subterfuge consistant à donner à celles-ci tous les

¹⁰ Selon Axel Honneth, Rousseau est le fondateur de la philosophie sociale (*La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rush, A. Dupeyris. Paris : La découverte, 2006, p. 42-51).

¹¹ *Du Contrat Social*, I, 6, éd. B. Bernardi. Paris : Flammarion, 2012, p. 53.

¹² Second *Discours*, OC III, p. 189.

¹³ Honneth, *ibid.*, p. 42-43.

atours du droit : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »¹⁴. Ainsi parviennent-ils à imposer leur loi. Ensuite, ces inégalités s'imposent peu à peu par la force des préjugés, ce que l'on qualifierait sans doute aujourd'hui d'idéologie dominante : « De l'extrême inégalité des conditions et des fortunes [...] [sortit] des foules de préjugés, également contraires à la raison, au bonheur, et à la vertu »¹⁵. Les préjugés ont ainsi entériné ces inégalités entre riches et pauvres, entre gouvernants et gouvernés, comme étant inéluctables.

1.1 Une pensée critique des mœurs de son temps à l'aune de la vertu et de la liberté

1.1.1 Rousseau dans le contexte intellectuel des Lumières : combattre le préjugé

Les « Lumières » désignent le mouvement par lequel la réflexion s'émancipe de la tutelle religieuse dans les sociétés européennes du XVIIIe siècle, la sécularisation des esprits devant précéder celle des États. L'idéologie du progrès naît de ce mouvement, et l'usage grandissant de la raison, laquelle se développe contre toutes les formes d'autorité, rend possible de nombreuses découvertes intellectuelles, scientifiques, politiques et morales, capables d'améliorer les conditions de vie des hommes. Ce mouvement d'idées connaîtra son apogée philosophique à partir de la seconde partie du XVIIIe siècle, notamment avec la diffusion des idées des penseurs et la construction d'une « opinion publique » sous l'impulsion de l'affirmation de la raison. Contre la monarchie absolue de droit divin naît une pensée philosophique, politique et morale. Mais, ce siècle, âge des Lumières, apparaît non homogène voire ambivalent, entre un rationalisme moderne - notamment hérité, d'une part de Descartes, d'autre part de la démarche expérimentale de Newton de laquelle bénéficient les sciences de la matière et de la vie¹⁶ - et un irrationalisme se nourrissant de religion et de début du romantisme. Cependant, les idées innées de Descartes sont malmenées par cette nouvelle forme de rationalisme fondée sur l'expérience et théorisée par Locke dans son *Essai*

¹⁴ CS, I, 3, OC III, p. 354.

¹⁵ *Second Discours*, OC III, p. 190.

¹⁶ Pensons à la monumentale (trente-six volumes) *Histoire naturelle* de Buffon (1707-1788) publiée en 1749, à laquelle Rousseau se réfèrera.

philosophique concernant l'entendement humain (1690), une conception lockéenne représentée en France par Condillac avec son *Traité des systèmes* (1749) et selon laquelle les phénomènes doivent précéder les principes dans la recherche de la vérité.

La période dite de la Régence (1715-1723) assurée par Philippe d'Orléans, qui s'étend de la mort de Louis XIV à la majorité de Louis XV, est marquée par une production littéraire exprimant des idées nouvelles politiques et morales potentiellement subversives. Citons le roman épistolaire *Les Lettres persanes* de Montesquieu (1721), critique du despotisme monarchique, ou le roman de l'Abbé Prévost *Histoire du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut* (1731), peinture sans fard de la dégradation des mœurs, ou encore les *Lettres philosophiques* (1734) de Voltaire. Cependant, assumer cette liberté de penser n'est pas sans risque pour les auteurs qui se heurtent à la vigilante censure royale (par l'intermédiaire de la direction de la « Librairie »¹⁷), laquelle veille à interdire toute publication portant atteinte à Dieu, la religion, le Roi, la monarchie et les mœurs. Aussi doivent-ils user de stratégies de contournement, notamment la publication anonyme ou l'édition à l'étranger.

À partir de 1750, les mœurs évoluent peu à peu, se développe l'économie politique qui recherche des applications pratiques de la raison utiles à l'homme. Citons le célèbre ouvrage *La richesse des nations* (1776) d'Adam Smith qui contribuera à forger la vision économique du libéralisme classique. Dans le même temps, les lecteurs sont de plus en plus nombreux et se tournent vers des ouvrages de connaissance générale, les dictionnaires et les encyclopédies, au premier rang desquels figure bien sûr l'*Encyclopédie* (1751-1772) dont l'édition dirigée par Diderot et D'Alembert connaît un succès immense (mais aussi des attaques juridiques de la part des Parlements de province et des critiques des jansénistes autant que des jésuites). Une culture de la connaissance se développe autant vers les classes hautes que basses de la société et, avec elle, les prémices des idées républicaines et démocratiques. Les fondements de l'autorité religieuse comme monarchique sont de plus en plus fragilisés par ce mouvement des Lumières.

Ainsi, de la Renaissance aux Lumières, l'époque moderne voit le passage du sujet objet de Dieu du Moyen âge - l'homme n'existe qu'à travers Dieu - au sujet qui acquiert peu à peu l'autonomie de la pensée et de la raison. Dans ce paysage des idées se côtoient les valeurs d'une raison fondée sur la clarté et le progrès ainsi que celles issues de la croyance religieuse et de la sensibilité. Philosophe, penseur politique, pédagogue, théologien, préromantique,

¹⁷ Cette institution ne se montrera pas intransigeante envers toute forme d'expression critique. Signalons sur ce point le soutien apporté par Malesherbes - qui en est alors le Directeur - à la publication prochaine de l'*Émile* et auquel Rousseau exprime sa gratitude dans ses *Lettres à Malesherbes* (1762).

Rousseau est un penseur singulier en son temps, voulant se montrer tel qu'il est vraiment, dans l'authenticité¹⁸ de son être, parlant et écrivant davantage avec ses sentiments qu'avec sa raison. Dans ce XVIIIe siècle, le Genevois apparaît comme un penseur inclassable et marginal. Il est un auteur qui dérange ; C. Habib souligne le courage de heurter dont fait preuve Rousseau à l'égard de ses lecteurs avec sa plume aiguisée : « lui qui ne s'est pas fait le conseiller du prince ni le consolateur du peuple, il n'a pas pris le pli de faciliter la vie à quiconque. Au contraire, il s'est habitué à tenir bon, dût-il déplaire. C'est un penseur à contre-courant »¹⁹. En outre, il est à la fois philosophe et antiphilosophe. Sous sa plume, les termes de *philosophie* et de *philosophes* sont employés le plus souvent de manière péjorative, préférant utiliser le mot de *sages* à celui de *philosophes*. Il s'écarte de l'intellectualisme des Lumières, et ainsi que l'écrit Ernst Cassirer :

Au pouvoir de la réflexion de l'entendement - sur quoi repose la culture du XVIIIe siècle -, il oppose la force du sentiment ; face à la puissance de la raison contemplative et analytique, il apparaît comme celui qui a ouvert la passion et sa violence originelle et primitive²⁰.

Cependant, comme l'écrit C. Habib, il faut remarquer que « [...] s'il est vrai que l'activité intellectuelle bafoue l'élémentaire harmonie de l'amour de soi, il est non moins vrai qu'on ne peut rétrograder. Une fois engagé dans l'activité de penser, il n'y a pas de retour en arrière possible, ni pour l'homme seul, ni pour la société dans son ensemble »²¹.

Sa position sur la religion est aussi singulière. Il fonde la validité de sa foi sur le sens intime, ce qui lui vaudra notamment la critique de Voltaire. Ce dernier oppose « au théisme ému de Rousseau », « empreint d'une forte religiosité », le mode très éloigné d'un « déisme intellectuel et froid »²². Soulignons encore dans ce siècle la position radicale du baron d'Holbach, un proche de Diderot, qui publie en 1770 le *Système de la nature* dans lequel il défend un matérialisme et un athéisme non dissimulé rejetant toute religion révélée autant que le déisme. Nous nous pencherons sur le rapport de Rousseau à la religion plus loin dans ce même chapitre principal (1.1.) de cette première partie. Les critiques du penseur de Ferney à l'endroit de Rousseau portent aussi sur sa théorie sociale fondée sur l'égalité dans le contrat et sur sa théorie politique quant à la nécessaire participation de tous. Il faut dire que Voltaire aurait sans doute beaucoup à perdre dans un changement radical de société, aussi préfère-t-il

¹⁸ Il se livre dans toute sa vérité et non dans un exercice d'idéalisation de soi, dans sa démarche de recherche de la vérité – selon sa devise : *vitam impendere vero* - et d'authenticité, d'honnêteté sentimentale et intellectuelle.

¹⁹ Claude Habib, « Contradictions de Rousseau », *op. cit.*, 2015.

²⁰ Ernst Cassirer. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Hachette, 1987, Textes du XXe siècle, p. 65.

²¹ Claude Habib, « Contradictions de Rousseau », *ibid.*, 2015.

²² Jean-Luc Guichet. « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle* 2013, vol. 1, n° 45, p. 256.

la réforme à l'abolition des hiérarchies sociales. On connaît encore la position divergente de Rousseau sur le progrès des sciences et des arts, lesquels ne peuvent, selon Voltaire, conduire qu'à l'épanouissement des hommes et des sociétés. Aussi, ce dernier récuse-t-il l'hypothèse rousseauiste sur la bonté originelle de l'humanité primitive corrompue par l'art social. Pour Rousseau, il faut découpler le progrès des sciences et des arts du progrès moral, le premier n'entraînant pas nécessairement le second – une thèse développée dans son premier *Discours*, et par laquelle le Genevois devient sur cette question l'ennemi des Lumières, un ennemi de l'intérieur. Auteur d'une œuvre considérable et d'une grande diversité (romans, poésies, pièces de théâtre, opéras, essais, traités, discours, lettres et autres fragments de pensée), Rousseau est l'initiateur du roman d'introspection, dans lequel il se livre avec cœur et sans calcul. Dès lors on peut sans doute mieux comprendre les hésitations, les paradoxes et les contradictions mis en exergue par de nombreuses générations de chercheurs. S'écartant de la pensée de Descartes et en particulier du *cogito*, pour Rousseau, l'être humain n'est pas qu'un sujet pensant, mais est aussi un sujet sentant ou ressentant : la connaissance de soi réside alors dans l'examen de ses sensations et sentiments. L'éloquence du style et la sensibilité des textes de Rousseau, en particulier *La Nouvelle Héloïse* (1761) et *l'Émile* (1762), parviennent à toucher profondément les lecteurs. Mais, cette nouvelle sensibilité initiée par le philosophe genevois est reçue par Voltaire comme un obstacle à l'émancipation de la raison et à l'esprit des Lumières.

Par ailleurs, si le XVIII^e siècle promeut l'usage de la raison contre l'obscurantisme, ou la sortie de l'homme de son état de minorité selon la formule kantienne, ou encore une exhortation à penser par soi-même, pour Bertrand Binoche, dans un récent ouvrage intitulé en référence à une formule de Voltaire « *Écrasez l'infâme !* » : *Philosopher à l'âge des Lumières*²³, la philosophie des Lumières se caractérise surtout par sa dimension fondamentalement polémique. Plus que sur des principes, les philosophes de ce siècle se rejoignent sur une lutte partagée contre un ennemi commun, à savoir le préjugé, qu'il s'agit de traquer et de combattre inlassablement. Si les Lumières s'opposent aux ténèbres, ces dernières ne se réduisent pas à l'ignorance : « Je ne sais même si l'on ne pourrait pas assurer que les obstacles d'un bon examen ne viennent pas tant de ce que l'esprit est vide de science, que de ce qu'il est plein de préjugés »²⁴. Selon Bertrand Binoche, la lutte contre ce nouvel ennemi désigné par Pierre Bayle en 1697 « acquiert en France un tour singulièrement tranchant » et le

²³ Paris : La Fabrique, 2018, 272 p.

²⁴ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, article « Pellisson », Rotterdam : Reiner Leers, 1697, t. II, part. 2, p. 772. Cité par B. Binoche, *ibid.*, p. 19.

préjugé que la signification juridique traditionnelle assimilait jusque-là « à un jugement préexistant sur lequel peut faire fond la jurisprudence s’efface au profit d’un usage au plus haut point polémique »²⁵. Pour Binoche, et ainsi que l’indique le titre choisi par Bayle pour son *Dictionnaire historique et critique*²⁶, « l’histoire est intrinsèquement critique [...] et c’est à ce titre qu’elle contribue à la lutte contre les préjugés »²⁷. La « philosophie de l’histoire », une expression inventée par Voltaire en 1765, est d’abord démystificatrice. Si les philosophes des Lumières furent souvent des philosophes de l’histoire, c’est « au sens où ils écrivirent de fait l’histoire [...] ; il s’agissait de purger le discours historique des ténèbres qui l’obscurcissaient depuis toujours »²⁸.

Bien que l’indétermination de ce maître mot soit constitutive, le préjugé, ennemi à traquer, est « un jugement qui, selon la formule de Jaucourt dans l’article correspondant de l’*Encyclopédie*, ‘prévient l’esprit, l’aveugle et le captive’ », de sorte que, même vrais, les préjugés « seraient quand même dangereux puisqu’ils maintiendraient l’intelligence dans la passivité »²⁹. Rousseau, à l’adresse des philosophes, déclare que le siècle des Lumières est celui « où règnent si fièrement les préjugés et l’erreur sous le nom de philosophie »³⁰. Selon B. Binoche, la détermination fondamentale des Lumières ne consiste pas tant à découvrir la vérité pour ensuite convaincre, mais à dissiper les préjugés : « elles ont, pour être les Lumières, à s’exercer *d’emblée* comme ‘critique’ »³¹. La philosophie des Lumières se caractérise par ce combat contre un ennemi qu’il faut anéantir et qui constitue en quelque sorte une réponse à la question de savoir s’il y a une unité dans la philosophie des Lumières - le pluriel prenant ici tout son sens -, il convient de chercher la réponse du côté des combats contre les préjugés, en écartant la superstition qui engendre l’idolâtrie, en luttant contre le despotisme et l’esclavage, ou encore en empêchant le retour de la barbarie. Ainsi, en dépit de la diversité des penseurs des Lumières, des divergences et des conflits, l’intention de lutter contre cet adversaire commun induit leurs principaux engagements, et notamment la mise en cause des superstitions et des dogmes religieux ; une attitude qui, rompant avec le providentialisme - doctrine selon laquelle Dieu veut tout ce qui advient pour le bien de toutes ses créatures -, fait de l’homme le responsable de son histoire. La philosophie des Lumières se présente alors comme une activité visant à faire apparaître et à détruire les préjugés, par

²⁵ Binoche, *ibid.*, p. 19.

²⁶ Voltaire adoptera la même qualification *historique et critique* dans sa préface à l’*Histoire de l’empire de Russie* en 1763.

²⁷ Binoche, *Nommer l’histoire : parcours philosophiques*. Paris : Éditions EHESS, 2018, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p. 11-12.

²⁹ Binoche, « *Écrasez l’infâme !* » : *Philosopher à l’âge des Lumières*, *op. cit.*, p. 20.

³⁰ *Lettre à d’Alembert*, OC V, p. 74.

³¹ Binoche, *ibid.*, p. 21.

conséquent à formuler une véritable critique et à s'inscrire dans une attitude permanente de mise en doute afin d'empêcher l'esprit de recevoir un jugement sans examen. Au terme de son étude, B. Binoche suggère une réponse à la fameuse question « qu'est ce que les Lumières ? » : « une nouvelle appréhension de l'activité philosophique tout entière ordonnée à détruire collectivement le 'préjugé' et contrainte de ce fait à s'inventer de nouveaux modes d'existence. Il y en a beaucoup. C'est pourquoi l'on dit *les Lumières* »³². L'œuvre de Rousseau s'inscrit dans cette activité où éclairer consiste à lutter contre le préjugé par l'exercice de la critique, une activité au sens où elle est une pensée en mouvement qui refuse l'immobilisation de l'esprit et qui recherche de « nouveaux modes d'existence ». L'activité critique du Genevois vise à détromper les hommes des préjugés s'agissant des superstitions, de l'autorité religieuse, l'inégalité, de la source du pouvoir politique, ou encore de la capacité prétendue de la révolution parlementaire en Angleterre à actualiser la liberté du peuple. En outre, sa philosophie politique, au sens ordinaire d'une interrogation sur le gouvernement, la souveraineté, la citoyenneté, le peuple, la constitution, la médiation politique et les corps intermédiaires, s'inscrit dans cette activité qui constitue l'unité des Lumières. Il s'agit de dénoncer les inégalités et les formes de domination, en montrant qu'elles ne relèvent pas d'un caractère naturel, mais au contraire des institutions humaines qu'il convient de repenser.

1.1.2 Anthropologie philosophique rousseauiste : les sentiments naturels et leur perversion

L'anthropologie philosophique cherche une réponse à la question suivante : qu'est-ce que l'homme ? Elle vise ainsi la connaissance de la nature humaine, à savoir ses caractéristiques physiques et morales (ici au sens de mentales), ses facultés et ses motivations. Il s'agit de dégager à partir de ses éléments une théorie générale de la nature humaine. L'anthropologie philosophique occupe une place importante dans la philosophie de Rousseau, puisqu'elle constitue le fondement, de sa philosophie politique³³ et des principes politiques qui en découlent, puis de sa philosophie morale. Le problème de l'homme est central et prioritaire chez Rousseau, ainsi qu'il l'affirme au début de l'*Émile* - « Notre véritable étude est celle de la condition humaine »³⁴ - mais aussi auparavant en ouverture de la Préface au

³² Binoche, « *Écrasez l'infâme !* » : *Philosopher à l'âge des Lumières*, op. cit., p. 235.

³³ L'*incipit* du *CS* - « Tout homme est né libre » - révèle ce soubassement de l'anthropologie philosophique.

³⁴ I, OC IV, p. 252.

second *Discours* – « La plus utile et la moins avancée de tous les connaissances humaines me paraît être celle de l’homme »³⁵. Le Genevois entend retrouver l’unité de l’homme, reflet de sa nature authentique.

L’anthropologie philosophique rousseauiste, qui se construit sur fond de métaphysique³⁶, vise tout d’abord à analyser la vie passionnelle, cet examen se développant autour de la distinction entre amour de soi et amour-propre. Cette connaissance de la nature humaine doit servir à fonder le droit politique sur des bases véritablement ou authentiquement naturelles. S’agissant de « l’institution légitime »³⁷, l’anthropologie philosophique rousseauiste vise à penser « les conditions de la légitimité elle-même, la préservation, voire le développement, de l’essentiel dans la nature humaine : la liberté »³⁸. L’association théorisée au chapitre VI du livre I du *CS* révèle bien cette exigence, il s’agit que chacun reste aussi libre qu’auparavant, et même « plus libre » de par une liberté civile *supérieure* à la liberté naturelle. Les écrits politiques de Rousseau présentent un ensemble de principes et non un programme pratique concret d’action politique. Il s’agit de proposer un modèle théorique qui cherche à établir les principes légitimes du droit politique, ainsi que notre auteur l’affirme au chapitre I du livre I du *Manuscrit de Genève* qui présente le sujet de ce texte :

Tant d’auteurs célèbres ont traité des maximes du gouvernement et des règles du droit civil, qu’il n’y a rien d’utile à dire sur ce sujet qui n’ait été déjà dit. Mais peut être serait-on mieux d’accord, peut-être les meilleurs rapports du corps social auraient-ils été plus clairement établis, si l’on eût commencé par mieux déterminer sa nature. C’est ce que j’ai tenté de faire dans cet écrit. Il n’est donc point ici question de l’administration de ce corps mais de sa constitution. Je le fais vivre et non pas agir. Je décris ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place. Je mets la machine en état d’aller ; d’autres plus sages en régleront les mouvements³⁹.

Rousseau part d’une conception positive de l’homme naturel mais réduite à quelques caractères : les (bonnes) passions⁴⁰ primitives d’amour de soi et de pitié (leur théorie est

³⁵ OC III, p. 122.

³⁶ Il est nécessaire pour bien comprendre le rousseauisme d’étudier la métaphysique qui le sous-tend et que l’on trouve notamment dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*. La substance active vient de Dieu, la vertu (combat pour vaincre ses mauvaises passions, celles issues de l’amour-propre) dans le cœur de l’homme vient aussi de Dieu. Nous développerons l’étude de ce rapport de l’homme à Dieu chez Rousseau dans notre deuxième partie. Nous nous pencherons aussi sur les racines métaphysiques de la vertu rousseauiste.

³⁷ *Second Discours*, OC III, p. 187.

³⁸ Luc Vincenti, *La philosophie pratique : Rousseau, Kant, Fichte*, « La philosophie pratique de Rousseau ». Soutenance de l’habilitation à diriger des recherches, soutenue à l’université de Paris I Sorbonne, novembre 2004. Consulté en ligne le 9 septembre 2018 à l’adresse URL suivante :

http://www.luc-vincenti.fr/philo_pratique/rousseau.html

³⁹ OC III, p. 281.

⁴⁰ L’étude de ces sentiments naturels est indispensable à la compréhension de la pensée de Rousseau, car chez le Genevois, c’est le sentiment qui pousse l’homme à agir. Rousseau met le cœur avant la raison, le sentiment avant

développée dans la première partie du second *Discours* où, après avoir considéré « l'homme physique », Rousseau regarde l'homme du « côté métaphysique et moral »⁴¹), la liberté⁴² (c'est-à-dire sa « qualité d'agent libre »⁴³, sa faculté d'orienter ses actions⁴⁴, d'être maître de ses actes⁴⁵) et la perfectibilité (cette dernière faisant de lui, à la différence de l'animal, un être capable de devenir, de se transformer en bien ou en mal). La liberté ne peut définir la nature humaine (et sa spécificité) qu'en admettant une plasticité de celle-ci : la perfectibilité qui se caractérise par le fait « d'acquiescer ou de résister » aux impulsions naturelles. L'homme se distingue alors des autres animaux par l'orientation qu'il choisit pour satisfaire son amour de soi, qualité propre à tout être sensible. La perfectibilité comporte quatre caractéristiques⁴⁶ : elle est tout d'abord, comme la liberté, critère d'*humanité*⁴⁷ ; elle s'actualise « à l'aide des circonstances »⁴⁸ ; elle est *ambivalente* car elle a rendu possible l'apparition chez l'homme de « ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus »⁴⁹ ; elle est enfin « presque illimitée »⁵⁰. Il s'agit d'une plasticité non prédéterminée⁵¹. L'homme primitif vit en quelque sorte dans l'innocence de l'amour de soi. L'inégalité qui n'a pas de fondement naturel et la comparaison à autrui lui sont encore inconnues. En outre, Rousseau pensant un homme naturel isolé, ce

les lumières : « le meilleur de tous les casuistes est la conscience, et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement » (*Émile*, IV, OC IV, p. 594).

⁴¹ Second *Discours*, OC III, p. 141.

⁴² Chez Rousseau, la liberté est ce qui définit l'humain. C'est pourquoi il cherche à préserver ce bien le plus précieux dans la vie politique et sociale, y compris la sienne propre. Dans les *LEM*, où il défend l'honneur attaqué de l'homme Rousseau, on peut mesurer cette importance, ici accordée à la liberté de penser, dans le *crescendo* : « [...] il n'attaque pas seulement l'auteur, mais l'homme ; il soit que ce qu'il écrit peut influencer sur mon sort ; ce n'est plus à ma seule réputation qu'il en veut, c'est à mon honneur, à ma liberté, à ma vie » (*LEMI*, OC III, p. 693).

⁴³ Second *Discours*, OC III, p. 141.

⁴⁴ « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au-delà » (*Émile*, IV, OC IV, p. 586).

⁴⁵ C'est cette qualité qui le distingue de l'animal (ou des autres animaux), mu par son instinct et prisonnier de ce dernier, et qui attribue ainsi à l'homme une substance spirituelle : « Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins : quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête ; ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme » (Second *Discours*, OC III, p. 141-142). Ainsi : « L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne s'écarte de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice » (Second *Discours*, OC III, p. 141).

⁴⁶ Des traits relevés par Bertrand Binoche : « Les équivoques de la perfectibilité », p. 14. In : Bertrand BINOCHÉ (dir.). *L'homme perfectible*. Seyssel : Champ Vallon, 2004, (Milieux).

⁴⁷ S'agissant de la différence entre l'homme et l'animal, « il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner » (Second *Discours*, OC III, p. 142).

⁴⁸ Second *Discours*, OC III, p. 142.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Sur la plasticité non prédéterminée de la perfectibilité, cf. : Michèle Duchet. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris : Albin Michel, 1995 [1971].

dernier ne peut qu'être bon, et il n'y a par conséquent pas lieu de penser que l'inégalité puisse être naturelle. Au contraire, elle est politique, elle trouve sa source dans les institutions.

Rousseau développe ainsi dans la première partie du second *Discours* une anthropologie proprement dite ou connaissance du cœur humain qui est une théorie des passions primitives (amour de soi et pitié). Cette nature humaine se déploie en une histoire, celle d'une dégénérescence - conséquence d'un détournement de ces deux affects primordiaux de leur orientation naturelle positive - décrite dans la seconde partie du second *Discours* qui comprend les étapes successives de l'état de nature avec l'émergence des premières sociétés, le développement de l'amour-propre et de la raison, mais aussi les différentes étapes de l'histoire politique, de l'institution de l'état civil par un contrat jusqu'à la dégénérescence des sociétés politiques, sociétés qui en reviennent avec le despotisme à l'état de guerre - terme de l'état de nature duquel le riche a voulu sortir en proposant son contrat.

La société⁵² pervertit les sentiments naturels - amour de soi⁵³ et pitié⁵⁴ - communs et présents en chacun de nous. La transformation de l'amour de soi en amour-propre naît de la comparaison à autrui (entre les individus en société), cette dernière entraînant une altération de la faculté de pitié naturelle⁵⁵ (sentiment à l'origine et au fondement de la morale⁵⁶). Les hommes cèdent aux mauvaises passions liées à l'amour-propre, qui les conduisent à

⁵² Rappelons l'entrée sans retour possible de l'homme dans les institutions politiques, dans « un nouvel ordre des choses » (Jean-Jacques Rousseau. *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*. Ed. par B. Bachofen, C. Spector, B. Bernardi, G. Silvestrini. Paris : Vrin, 2008, p. 75). Rousseau se défend clairement d'envisager un retour à un homme sauvage : « Quoi donc ? Faut-il détruire le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de tirer » (Second *Discours*, OC III, note IX, p. 207).

⁵³ Précisons que le sentiment naturel qu'est l'amour de soi, constitutif de chaque homme, ne doit pas être interprété comme un fondement de l'égoïsme. Il n'est pas négatif en soi, car, selon Rousseau, ce sentiment reste bon à la condition qu'il ne se réfère qu'à soi. Nous y reviendrons. En revanche, lorsque cette référence devient comparaison à autrui, l'amour de soi se corrompt en amour-propre.

⁵⁴ Remarquons avec Claude Habib que l'on pourrait relever sur ce point une rupture d'unité dans le système de Rousseau qui défend pourtant fermement sa cohérence depuis l'illumination de Vincennes : « le second *Discours* est un système à deux passions - l'amour de soi et la pitié qui sont innées au cœur de l'homme -, tandis qu'*Émile* n'en reconnaît plus qu'une, l'amour de soi » (Claude Habib, « Contradictions de Rousseau », *op. cit.*, 2015). Cf. *Émile* IV, OC IV, p. 491 : « la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications ».

⁵⁵ La comparaison à autrui est néfaste à la société parce que les autres sont de fait davantage perçus comme des concurrents (suscitant la convoitise et la vanité), ce qui a pour effet d'empêcher les individus de ressentir les souffrances de leurs semblables.

⁵⁶ « [...] la pitié est un sentiment naturel qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir ; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix ; [...] c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation » (Second *Discours*, OC III, p. 156).

rechercher uniquement leurs propres intérêts et à s'éloigner des autres. La critique rousseauiste des sociétés modernes se fonde ainsi sur cette distinction anthropologique fondamentale entre amour de soi et amour-propre, ce dernier étant le produit négatif des relations intersubjectives. Les comparaisons à autrui sont le ferment de la jalousie, de la rivalité, de la haine et de l'aliénation. Ainsi que le montre l'*Émile*, le mécontentement et l'insatisfaction sont permanents dans ces rapports puisque l'individu y souhaite toujours plus de reconnaissance.

Dans le second *Discours*, alors que l'amour de soi établit un pur rapport à soi⁵⁷, l'amour-propre marque l'aliénation de ce rapport du fait des relations réciproques des hommes en société. Le seul mobile de l'homme de l'état de nature est l'amour de soi-même. Il vit dans un monde de choses, à la différence de l'homme de l'état civil qui vit sous le regard des autres. De là naissent inévitablement les comparaisons, et l'opinion des autres détermine alors le sentiment de sa propre valeur, ce qui conduit inéluctablement à la vanité qui se définit par le fait d'être au-delà de soi-même. L'amour-propre, effet négatif des attentes intersubjectives dans les rapports sociaux, engendre la perversion des comportements. Pour Rousseau, dans les sociétés telles qu'elles sont, nul ne semble pouvoir échapper à l'opinion, quelle que soit la place ou la fonction occupée. Or,

[l]a domination même est servile quand elle tient à l'opinion : car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il faut te conduire comme il leur plaît. Ils n'ont qu'à changer de manière de penser, il faudra bien par force que tu changes de manière d'agir⁵⁸.

Cette vie hors de soi, dans la représentation de soi, prive l'individu de sa liberté et d'un rapport authentique à soi : « Ôtez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion »⁵⁹. L'amour-propre conduit à exiger constamment une préférence de soi inatteignable :

L'amour-propre est toujours irrité ou mécontent, parce qu'il voudrait que chacun nous préférât à tout et à lui-même, ce qui ne se peut : il irrite des préférences qu'il sent que d'autres méritent, quand même ils ne les obtiendraient pas : il irrite des avantages qu'un autre a sur nous⁶⁰.

⁵⁷ « Chaque homme en particulier se [regarde] lui-même comme le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite » (Second *Discours*, OC III, note XV, p. 219).

⁵⁸ *Émile*, II, OC IV, p. 308.

⁵⁹ *Émile*, II, OC IV, p. 305.

⁶⁰ Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 806.

Nous verrons ci-après que la pédagogie du gouverneur d'Émile est de faire en sorte que son élève soit protégé de l'amour-propre, afin qu'il ne soit pas, dans les rapports intersubjectifs, mis en position de se comparer aux autres.

Aussi n'est-il pas surprenant de remarquer que la philosophie sociale de Rousseau révèle son aversion pour les rapports entre les hommes motivés par la recherche d'un avantage personnel qu'il soit matériel ou lié à la vanité, la gloire ou la réputation. De là peut-on lire que plus les rapports des hommes entre eux sont nombreux, et plus cette recherche malsaine d'intérêt personnel et de tromperie s'accroît :

Je crois qu'on peut faire une très juste estimation des mœurs des hommes sur la multitude des affaires qu'ils ont entre eux : plus ils commercent ensemble, plus ils admirent leurs talents et leur industrie, plus ils se friponnent déceimment et adroitement et plus ils sont dignes de mépris. Je le dis à regret : l'homme de bien est celui qui n'a besoin de tromper personne, et le sauvage est cet homme-là⁶¹.

1.1.3 De la liberté comme nature infrangible de l'homme à la critique de la soumission

Partant de ce soubassement anthropologique, et en particulier de la liberté - qui définit la nature humaine -, il est désormais possible de comprendre la recherche par notre auteur des fondements du politique légitime, et notamment pourquoi il est fondamental pour Rousseau que chacun demeure, dans l'institution politique, aussi libre qu'auparavant. L'enjeu de la philosophie politique est de saisir l'homme au sortir de l'état de nature, au moment où le politique est devenu une nécessité, pour déterminer les modalités institutionnelles permettant sinon de perfectionner au moins de préserver l'essentiel de la nature humaine. Le philosophe genevois, en penseur de l'émancipation, élabore une déconstruction critique des sociétés existantes de son temps en montrant l'histoire de leur dégénérescence⁶² et identifie la liberté à une libération en partant de la conception d'une liberté essentielle, immuable, infrangible, qui est l'exigence constante de sa théorie politique : il s'agit de penser la réalisation politique de

⁶¹ *Préface à Narcisse*, OC II, p. 970.

⁶² La première des causes de la dégénérescence est l'institution de la propriété qui aura pour conséquence l'esclavage : « Avant qu'on eût inventé les signes représentatifs des richesses, elles ne pouvaient guère consister qu'en terres et en bestiaux, les seuls bien réels que les hommes puissent posséder. Or quand les héritages se furent accrus en nombre et en étendue au point de couvrir le sol entier et de se toucher tous, les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres, et les surnuméraires que la faiblesse ou l'indolence avaient empêchés d'en acquérir à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu, parce que tout changeant autour d'eux, eux seuls n'avaient point changé, furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches, et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines » (*Second Discours*, OC III, p. 175).

la liberté. La légitimité de l'institution politique ne peut dès lors reposer que sur la préservation de la liberté⁶³, ce qui implique, pour Rousseau, le refus de tout contrat de soumission. Aussi le contrat rousseauiste est-il nécessairement un pacte d'association⁶⁴, pacte fondateur de la société politique légitime. C'est l'association qui institue le politique, ce qu'indique le mouvement du livre I du *CS* où celle-ci est le seul fondement légitime possible des sociétés politiques. Et la liberté est, selon les principes du droit politique énoncés dans le *CS*, à la fois le fondement et la finalité de tout ordre politique. La liberté se présente chez Rousseau comme la condition du politique, et le politique est en retour la condition de la liberté⁶⁵. C'est l'objet du *Contrat social* car « l'homme est né libre », donc il doit le rester. Pour ce faire, il faut commencer par l'acte de constitution du peuple. À l'adresse critique de Grotius, le Genevois écrit qu'avant « d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société »⁶⁶. Pour Rousseau, comme chez Cicéron, le peuple (*populus*) se distingue de la foule ou multitude (*multitudo*) - ensemble informe d'individus - par une association politique fondée sur le droit⁶⁷.

Le Genevois récuse ainsi toute forme de soumission même limitée en défendant le caractère indivisible et inaliénable de la souveraineté, le contrat doit ainsi rester le seul acte fondateur des sociétés politiques légitimes. L'unique subordination est à la volonté générale elle-même, ce qui attribue un pouvoir absolu au souverain⁶⁸. Mais le caractère absolu de ce pouvoir doit être rapporté à l'immanence de la souveraineté à la communauté des citoyens : la participation de tous les citoyens à l'élaboration de la volonté générale étant requise, ceux-ci ne sauraient être dits contraints par leur propre volonté. En outre, écrit Rousseau, « si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit

⁶³ La liberté, essence de l'homme, « doit être préservée dans et par la constitution de l'unité politique », car : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme » (*CS*, I, 4, OC III, p. 356).

⁶⁴ Afin de satisfaire à l'exigence de source anthropologique, à savoir que « chacun [...] reste aussi libre qu'auparavant » (*CS*, I, 6, OC III, p. 360). Le pacte d'association pensé par Rousseau dans le *CS*, par lequel les citoyens s'engagent à conformer leur volonté particulière à la volonté générale, est une solution pour tenter de réaliser une communauté politique qui institue l'égalité entre ses cocontractants tout en leur permettant d'accéder à la liberté. Il s'agit d'une solution au constat de la dégénérescence politique décrite dans le second *Discours*.

⁶⁵ Blaise Bachofen. *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot, 2002.

⁶⁶ *CS*, I, 5, OC III, p. 359.

⁶⁷ « La chose publique [...] est la chose du peuple ; et par le peuple il faut entendre, non tout assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts » (Cicéron. *De la République*, I, I, § XXV, p. 29-30. In : *De la République. Des lois*. Traduction, notices et notes par Charles Appuhn. Paris : GF Flammarion, 1965).

⁶⁸ Lorsque Rousseau emploie le terme de souverain, il entend le corps politique constitué de tous les citoyens liés par le pacte social unissant les hommes originellement indépendants, et il désigne également la puissance législative, laquelle ne résume pas seulement au pouvoir de faire les lois mais s'étend au droit et au devoir d'exercer un contrôle continu de l'action du pouvoir exécutif, nous le verrons.

égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus », alors l'homme civil, homme nouveau, transformé, acquiert par l'association avec tous la liberté civile, plus forte que la liberté naturelle abandonnée, et « on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre »⁶⁹.

Dans le *CS*, il s'agit de valoriser la force commune constituée lors du pacte, afin de montrer que l'individu a davantage à gagner qu'à perdre en entrant dans l'état civil. Son argumentation vise à démontrer la supériorité de la liberté civile sur la liberté naturelle. Par ce pacte d'association, le pouvoir commun naît de l'engagement de chacun, d'une union et non une soumission des forces individuelles. C'est pourquoi, on peut dire que la clause principale du pacte social réside dans l'aliénation totale de chaque associé à toute la communauté, tout en soutenant que cette aliénation totale ne signifie en aucun cas soumission à la volonté d'autrui : par ce contrat dont les « clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », chaque associé « met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout »⁷⁰. Au sein de cette société politique, les individus deviennent des citoyens actifs en qualité de co-législateurs. En outre, les lois étant l'expression de la volonté générale, les citoyens s'engagent aussi, par ce pacte d'association, à conformer leur volonté particulière à la volonté générale. Ainsi, le contrat social, cette aliénation volontaire de chaque associé substitue aux relations d'homme à homme, qui créent une dépendance fatale, la relation du citoyen à la loi, qui constitue la liberté civile, cette dernière étant supérieure à la liberté naturelle. Au livre II du *CS*, Rousseau expose sa conception de la souveraineté et de l'exercice de celle-ci, laquelle, née du pacte d'association, repose sur l'élaboration de la volonté générale, qui ne regarde qu'à l'intérêt commun. Il définit en outre la loi par laquelle cette volonté s'exprime.

Dans son article intitulé « Sur le 'Contrat social' », l'analyse d'Althusser, lecteur de Rousseau, porte notamment sur le chapitre VI du livre I du *CS*. Il y relève le paradoxe suivant : « [...] l'aliénation totale du Contrat Social est la solution du problème posé par l'état d'aliénation universelle qui définit l'état de guerre, culminant dans la crise que résout le Contrat Social. L'aliénation totale est la solution à l'état d'aliénation totale »⁷¹. Avant le Contrat, écrit Althusser, les hommes sont dans une véritable aliénation, celle de l'esclavage de

⁶⁹ *CS*, II, 7, OC III, p. 382.

⁷⁰ *CS*, I, 6, OC III, p. 360-361.

⁷¹ Louis Althusser. « Sur le Contrat Social ». *Les Cahiers pour l'analyse*, 1967, n° 8, p. 16-17.

l'état de guerre qui les place dans que l'illusion « de se croire libre », « sans nul recours extérieur » ; il s'agit là d'une aliénation « inconsciente et involontaire »⁷². Pour Althusser, la seule solution à cette aliénation totale qui s'offre à Rousseau se trouve dans « l'aliénation totale elle-même, mais consciente et volontaire ». Il s'agit alors de faire « d'une aliénation totale forcée une aliénation totale libre »⁷³. Mais, s'interroge Althusser, comment une aliénation totale pourrait-elle être libre ? Car, dans le contrat de Rousseau il ne s'agit pas d'une aliénation partielle, mais bien totale : l'individu doit se donner tout entier. Le philosophe genevois trouve ainsi une solution à un problème classique en philosophie politique, celui du besoin d'un arbitre, un « troisième homme » pour reprendre l'expression d'Althusser, entre les sujets et le souverain. En effet, la nécessité d'un tiers arbitrant disparaît entre les individus qui ne contractent qu'entre eux-mêmes : « le Souverain n'est que l'union des individus eux-mêmes, existant comme membres du Souverain, dans la 'forme' de l'union »⁷⁴. L'aliénation totale initiale se transforme en bénéfique pour les cocontractants par un « mécanisme d'autorégulation, d'autolimitation de l'aliénation » lequel « fait un avec les 'clauses' du contrat »⁷⁵ : « Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines, et de nul effet »⁷⁶. Quelles sont ces clauses ? La première est d'ordre formel et repose sur l'égalité de tous les hommes dans l'aliénation, qui est totale pour chacun d'eux. La seconde est l'intérêt qui « fait 'jouer' la clause formelle de l'égalité, laquelle permet à l'intérêt de 'jouer' »⁷⁷ : « la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »⁷⁸.

Ainsi, l'égalité joue ici « le rôle régulateur-limitatif au sein de l'aliénation totale ». Mais, comme l'écrit Althusser, l'égalité formelle serait inopérante si elle n'était pas « à chaque instant rendue active par l'intérêt de chaque individu »⁷⁹. En d'autres termes, la réciprocité du contrat mise en exergue ici, et reposant sur l'égalité formelle, trouve en quelque sorte son contenu dans l'intérêt individuel : « Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi »⁸⁰. C'est donc parce que l'individu veut en premier lieu pour lui-même, qu'il pourra ensuite vouloir pour les autres.

⁷² Althusser, *op. cit.*, p. 17.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁵ Althusser, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁶ CS, I, 6, OC III, p. 360.

⁷⁷ Althusser, *ibid.*, p. 28.

⁷⁸ CS, I, 6, OC III, p. 361.

⁷⁹ Althusser, *ibid.*

⁸⁰ CS, II, 4, OC III, p. 373.

Cet extrait du *CS* évoque le pacte fondamental et plus précisément les modalités des engagements de chaque individu-citoyen. Mais, les engagements dont il est question ici ne sont pas à comprendre comme étant interindividuels. En effet, le caractère mutuel dans le pacte social souligné par Rousseau ne renvoie pas au rapport des individus entre eux mais au rapport entre les individus constituant le corps social et ce corps lui-même. Chaque individu-citoyen contracte en propre avec le corps social et chaque contractant reçoit, en contrepartie de son engagement à obéir aux lois de l'État, la protection de la force publique. L'individu-citoyen s'engage donc envers l'ensemble formé par tous les autres que lui afin de recevoir les bienfaits de la vie civile. L'originalité de Rousseau réside alors dans le principe d'un pouvoir souverain constitué à partir des seuls individus-citoyens⁸¹.

Dans ce contrat, où « chacun se donnant à tous ne se donne à personne »⁸², l'individu se donne tout entier à tous, mais il reçoit en retour ce qu'il donne et plus encore, car « il ne se donne qu'à sa propre liberté »⁸³. En effet, au chapitre VI du livre I du *CS*, Rousseau confronte la nécessaire sortie de l'état de guerre⁸⁴ avec l'exigence de préserver l'essence de la nature humaine, à savoir la liberté. Au terme de l'état de nature, les relations interhumaines se généralisent en conflits interindividuels. Mais il ne faut pas voir dans cet état de guerre une quelconque réalité historique. Chez Rousseau, l'état de nature n'est pas le fruit d'une recherche des origines de l'humanité mais une construction théorique hypothétique. Nous suivons Luc Vincenti, qui, à l'instar d'Eric Blondel⁸⁵, rappelle qu'il s'agit d'« une reconstruction théorique de l'évolution de la nature humaine. Que l'on évite donc de poser la question de sa réalité historique, elle est inessentielle »⁸⁶. Ces conflits sont devenus des obstacles à la conservation des hommes dans l'état de nature, car ils constituent une résistance aux forces, c'est-à-dire à l'ensemble des moyens physiques que l'individu peut mettre en œuvre pour se conserver. Aussi les hommes sont-ils contraints de s'associer pour survivre. Puisqu'ils « ne peuvent engendrer de nouvelles forces », les moyens de sortir de cet état néfaste se trouvent dans le collectif, là où les forces peuvent s'agréger et constituer ainsi « une somme de forces » capable de « l'emporter sur la résistance »⁸⁷, une somme qui annonce « la constitution progressive de l'unité sociale par l'institution politique »⁸⁸. Les forces

⁸¹ Luc Vincenti. *Du Contrat social*. Paris : Ellipses, 2005, p. 50.

⁸² *CS*, I, 6, OC III, p. 361.

⁸³ Althusser, *ibid.*, p. 29.

⁸⁴ Ce moment où « les choses en étaient [...] venues au point de ne pas pouvoir plus durer comme elles étaient » (Second *Discours*, OC III, p. 164).

⁸⁵ Rousseau, *1712-1778*. Paris : Ellipses, 2000, p. 58.

⁸⁶ Luc Vincenti, *ibid.*, 2005, p. 35.

⁸⁷ *CS*, I, 6, OC III, p. 360.

⁸⁸ Vincenti, *ibid.*, p. 35-36.

individuelles sont agrégées, mises en jeu « par un seul mobile » (la volonté générale visant le bien commun⁸⁹) et dirigées pour « les faire agir de concert »⁹⁰.

Ainsi, c'est l'unité d'une direction qui fait la véritable union comme Rousseau le signifie dans le *Manuscrit de Genève* : « Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir. C'est pour cela que je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode [le pouvoir politique légitimé par le contrat d'association] pour la formation des sociétés politiques »⁹¹. L'efficacité de cet « agir de concert » réside, d'une part dans le fait qu'il démultiplie la force que chaque individu peut utiliser pour se conserver, d'autre part dans celui qu'il permet de l'emporter sur la résistance des obstacles (nuisibles à la conservation) en donnant à chacun une orientation commune. N'y a-t-il pas un risque ici que cette agrégation de forces ne se transforme en soumission des individus au pouvoir institué ? Nous verrons dans notre deuxième partie que Rousseau répond à cette question en opposant à la solution de Hobbes dans le *De cive* - laquelle consiste à se soumettre individuellement à un souverain qui, lui, conserverait tout son droit naturel - une solution où la nécessité conduit chacun à s'associer en vue de constituer une force commune. L'association ne saurait être reçue comme une soumission, car l'engagement de chacun, qui est le fondement de la force du pacte, deviendrait nul s'il avait pour conséquence de nuire à la liberté. On le sait, chez Rousseau, l'individu ne peut aliéner sa liberté sans risquer par là même de perdre aussi sa vie. En d'autres termes, l'individu ne peut aliéner sa liberté, instrument de sa conservation (« les soins qu'il se doit »⁹²), sans nuire à sa propre vie. Ainsi, la liberté, essence de l'homme, doit être préservée dans et par la constitution de l'unité politique.

Le pacte d'association marque le moment du droit, l'association étant la forme qui rend possible le politique légitime, puisqu'elle « oriente les forces et constitue le pouvoir commun sans qu'il y ait soumission à un tiers »⁹³. Le pouvoir commun ainsi constitué satisfait aux deux conditions énoncées par Rousseau dans ce chapitre VI du livre I, la première⁹⁴ consistant à assurer la conservation de chaque individu par la protection de ses biens et de sa personne. Il s'agit là de la garantie accordée par le pacte social en contrepartie de l'engagement individuel, comme l'indique le passage suivant : « nous recevons en corps

⁸⁹ Pour que ce pacte social se maintienne, pour que les individus conservent le sens de l'intérêt général, il est nécessaire, comme l'écrit Rousseau plus loin au chapitre I du livre II que la volonté générale puisse « seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun » (OC III, p. 368).

⁹⁰ CS, I, 6, OC III, p. 360.

⁹¹ I, 5, OC III, p. 297.

⁹² CS, I, 6, OC III, p. 360.

⁹³ Vincenti, *op. cit.*, 2005, p. 36.

⁹⁴ La seconde étant que chacun demeure « aussi libre qu'auparavant » (CS, *ibid.*, p. 360). Il s'agit là de répondre à une exigence anthropologique.

chaque membre comme partie indivisible du tout »⁹⁵ ou « [...] comme partie inaliénable du tout »⁹⁶. Cela signifie que l'on ne peut nuire à un membre de l'association sans attaquer le tout, ce qu'affirme Rousseau au chapitre suivant : « Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps ; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent »⁹⁷.

Ainsi, au moment de la constitution du corps politique, il faut surtout éviter que ce processus ne conduise les hommes de la liberté à la servitude, processus décrit dans le second *Discours* et qui défigure l'homme naturel avec le développement de l'inégalité entre les individus, et ce jusqu'au stade ultime, la disparition de l'essence même de l'homme - sa liberté - dans les rapports maître-esclave. Il s'agit d'empêcher l'advenue d'un homme dégradé ayant perdu, contre sa volonté, sa qualité essentielle qu'est la liberté. Au contraire, grâce à la législation, l'homme civil, homme nouveau, transformé, acquiert par l'association avec tous la liberté civile plus forte que la liberté naturelle abandonnée. En outre, l'union supprimant les rapports de forces interindividuels néfastes à la préservation de la liberté, ceux-ci « ne doivent se retrouver sous aucune forme dans les termes du contrat »⁹⁸. C'est pourquoi, il est nécessaire que la société politique s'institue par l'engagement de chacun à s'en remettre entièrement à la force d'un pouvoir commun, lequel rend précisément possible cet engagement, parce qu'il découle d'une union des forces individuelles, et non de leur soumission.

Ainsi, si la clause principale du contrat social réside dans « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »⁹⁹, il ne faut pas oublier, comme l'écrit Robert Derathé, « que cette 'aliénation' est suivie d'une restitution où l'individu retrouve sous une autre forme les droits auxquels il paraissait tout d'abord avoir définitivement renoncé »¹⁰⁰. Aussi l'aliénation totale ne signifie en aucun cas soumission à la volonté d'autrui, par conséquent en aucun cas non plus renonciation à la liberté, comme l'affirmera Rousseau au chapitre IV du livre II. Au contraire, il s'agit bien d'un « échange avantageux » :

« il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui

⁹⁵ CS, I, 6, OC III, p. 361.

⁹⁶ *Manuscrit de Genève*, I, 3, OC III, p. 290.

⁹⁷ CS, I, 7, OC III, p. 363.

⁹⁸ Vincenti, *op. cit.*, 2005, p. 37.

⁹⁹ CS, I, 6, OC III, p. 360.

¹⁰⁰ *Notes et variantes Du contrat social*, OC III, p. 1445.

contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible »¹⁰¹.

Comme le bonheur du sauvage consistait en cette indépendance naturelle en tant que « suffisance à soi » ou encore « unité avec soi », ce qu'il fallait « réinstaurer sous une forme ou une autre », en l'occurrence l'aliénation totale, c'était « l'indépendance »¹⁰². Ainsi, l'aliénation totale théorisée par Rousseau dans le *CS* ne saurait être confondue avec une soumission.

En outre, contre l'interprétation d'un Rousseau autoritaire et ennemi de la liberté, comme l'a soutenu en particulier Isaiah Berlin, notamment à partir du passage suivant du *CS* - « [...] quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre »¹⁰³ - formulons deux objections. La première est que Rousseau cherche, dans le *CS*, à garantir les citoyens de toute dépendance particulière ou « personnelle » (ainsi qu'il l'écrit à la suite de cet extrait), afin d'empêcher toute soumission à la volonté d'autrui. Par conséquent, sa politique ne saurait être jugée autoritaire, puisqu'elle vise précisément à protéger la liberté tant civile que politique des individus. Cette dernière proposition nous conduit à la deuxième objection. Chez, Rousseau, la sphère du politique n'englobe pas tout l'individu, mais seulement le citoyen dans l'individu, et fournit le cadre de protection de sa liberté, comme l'affirme clairement Rousseau :

[...] outre la personne publique [le corps politique], nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens et du Souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes¹⁰⁴.

Ainsi, au livre I du *CS*, posant les bases de sa philosophie politique, Rousseau recherche le fondement des sociétés politiques légitimes, le fondement légitime de l'autorité politique. Pour ce faire, il commence par récuser l'origine naturelle des sociétés politiques, puis rejette l'autorité fondée sur la force, du droit du plus fort à la soumission liée à l'absolutisme contractuel (assimilé à un esclavage). Pour comprendre ce point, il faut le rapprocher des droits originaires de l'homme - la direction de mes actions (liberté) et la propriété de ma vie entendue comme mon corps -, lesquels sont inaliénables. La liberté étant

¹⁰¹ *CS*, II, 4, OC III, p. 375.

¹⁰² Binoche, *op. cit.*, 2018, p. 71.

¹⁰³ *CS*, I, 7, OC III, p. 364.

¹⁰⁴ *CS*, II, 4, OC III, p. 373.

ce qui permet à l'homme de conserver sa vie, celui-ci ne peut pas plus vendre sa liberté que sa vie. L'originalité de sa philosophie politique réside donc dans son rejet de toute autre forme de contrat que le pacte d'association, faisant de ce dernier la condition de la liberté. Nous reviendrons dans la deuxième partie de notre thèse sur le contrat social dans le cadre de notre questionnement des rapports entre les théories politiques de Hobbes et de notre auteur. Retenons pour l'instant que la liberté constitue un fondement essentiel de la critique rousseauiste des sociétés de son temps ainsi que la prémisse et la finalité de tout État légitime dans sa théorie politique.

1.1.4 Critique rousseauiste des mœurs, de l'éducation de son temps et de l'économie politique

Notre démarche dans ce premier chapitre principal (1.1.) vise aussi à mettre en exergue la critique rousseauiste des mœurs, de l'éducation de son temps et de l'économie politique. Sa critique de l'économie politique se fait au nom de la vertu politique. Le Genevois critique aussi l'éducation familiale moderne et lui oppose avec son *Émile* une éducation domestique naturelle, laquelle est une éducation à la sociabilité par la naturalité.

Dans sa critique des sociétés de son temps, qui progressent selon lui vers une voie funeste, Rousseau exhorte les individus à rechercher le contentement dans le sentiment de leur existence, et non dans l'assouvissement de désirs sans cesse renaissants au gré des circonstances consistant à « se construire ici-bas des tabernacles, des machines énormes de bonheur et de plaisir »¹⁰⁵. Dans cette démarche, il s'agit de montrer et de faire prendre conscience aux hommes « des misères d'une condition qu'ils prennent pour la perfection de l'espèce »¹⁰⁶. Le fondement de cette critique se trouve dans la conviction du philosophe genevois que les sentiments naturels, et en particulier l'amour de soi, ont été pervertis par la dégénérescence des sociétés qui se déploie en une histoire, une corruption qui se révèle à lui lors de l'épisode dit de l'illumination de Vincennes, au cours duquel l'opposition entre la constitution de l'homme et celle des sociétés lui apparaît comme une évidence. Dans son traité d'éducation - l'*Émile* - qui prend appui critique sur l'éducation de son temps, Rousseau

¹⁰⁵ Deuxième dialogue de *Jean-Jacques juge de Rousseau*, OC I, p. 865.

¹⁰⁶ *Lettre de Jean-Jacques Rousseau à M. Philopolis*, OC III, p. 232.

propose une éducation selon la nature dont l'objectif est d'empêcher la déformation de l'amour de soi.

1.1.4.1 Du constat de la dissemblance entre être et paraître à la critique de la société du spectacle

Rousseau, penseur critique des sociétés de son temps, fait le constat de la dissemblance entre être et paraître (premier *Discours*, *Lettre à M. Christophe de Beaumont*, *Préface à Narcisse*). Il décrit les racines de cette critique sociale et exprime sa conviction que la société entre en contradiction avec la nature. De ce conflit permanent naissent les différents vices et maux dont souffrent les hommes en société. La perversion de l'amour de soi en amour-propre fonde la dissonance entre être et paraître, entre vertus et vices, ces derniers apparaissant concomitamment à la société. Autrement dit, le paraître a supplanté l'être. L'intérêt particulier l'a emporté sur l'intérêt commun et l'amour de soi s'est dégradé en amour-propre. Dans ce XVIIIe siècle, le philosophe genevois, qui fustige tant la croyance dans le progrès que les pathologies sociales liées à l'amour-propre, concentre ses efforts sur l'analyse du principe du mal, en tentant de remonter jusqu'à sa cause générale. Dans son premier *Discours*, il entend montrer que le siècle des Lumières constitue un moment de l'histoire caractérisée par une dégradation des mœurs due à un processus de changement de l'opinion publique à l'égard des sciences et des arts, et en particulier du luxe qui parvient à un niveau inédit dans ce XVIIIe siècle. Dans les sociétés s'opèrent une discordance de l'être et du paraître, les hommes cherchant à paraître autres que ce qu'ils sont :

On n'ose plus paraître ce qu'on est ; et dans cette contrainte perpétuelle [...] On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire [...] Plus d'amitiés sincères ; plus d'estime réelle ; plus de confiance fondée. Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison se cachent sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle¹⁰⁷.

Le philosophe genevois constate ainsi une dissemblance¹⁰⁸ chez les hommes qu'il observe entre leurs discours et leurs actions, une discordance entre « être et paraître », « agir et parler »¹⁰⁹. Cet extrait de la *Lettre à M. Christophe de Beaumont*, que nous avons déjà cité *in extenso* précédemment, met clairement en exergue les racines de la critique sociale de

¹⁰⁷ Premier *Discours*, OC III, p. 8-9.

¹⁰⁸ Ce que formule Rousseau dès le préambule au premier *Discours* en citant un vers d'Horace : *Decipimur specie recti* (OC III, p. 5) : « Nous sommes abusés par l'apparence du bien ».

¹⁰⁹ *Lettre à M. Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 966.

Rousseau, à savoir la conviction que la société entre en contradiction avec la nature, laquelle s'en trouve malmenée. Et c'est de ce conflit permanent que naissent les différents vices et maux dont souffrent les hommes en société. Ainsi, « les fausses lumières »¹¹⁰ des hommes modernes « voilent la transparence naturelle », les séparent les uns des autres, « particularisent les intérêts, détruisent toute possibilité de confiance réciproque [...] ainsi se constitue une société où chacun s'isole dans son amour-propre et se protège derrière une apparence mensongère »¹¹¹. Dans le passage qui suit de la *Préface à Narcisse*, Rousseau souligne le changement pernicieux de la nature des liens dominants entre les hommes dans la société, de « l'estime et la bienveillance mutuelle » à « l'intérêt personnel » :

Je me plains de ce que la philosophie relâche les liens de la société qui sont formés par l'estime et la bienveillance mutuelle, et je me plains de ce que les sciences, les arts et tous les autres objets de commerce resserrent les liens de la société par l'intérêt personnel. C'est qu'en effet on ne peut resserrer un de ces liens que l'autre ne se relâche d'autant¹¹².

Si Rousseau représente un danger pour le parti philosophique, c'est qu'il attaque le progrès des sociétés au nom de la philanthropie et de l'unité sociale. S'il s'oppose à ces objets de commerce, c'est que leur progrès agit contre l'unité sociale et qu'il conduira, nous semble-t-il, à la montée de l'individualisme égoïste dans les siècles suivants ; ce qui fait de Rousseau un visionnaire pessimiste. Dans sa critique de la régression des mœurs et de la vertu qui conduit à l'individualisme, notre auteur met en exergue le rôle décisif de l'opinion publique et dénonce la mainmise d'une pensée dominante sur celle-ci, laquelle détermine la réputation :

Depuis que la secte philosophique s'est réunie en un corps sous des chefs, ces chefs, par l'art de l'intrigue auquel ils se sont appliqués, devenus les arbitres de l'opinion publique, le sont par elle de la réputation, même de la destinée des particuliers, et par eux de celle de l'État. Leur essai fut fait sur J.-J. : et la grandeur de leur succès qui dut les étonner eux-mêmes, leur fit sentir jusqu'où leur crédit pouvait s'étendre¹¹³.

On peut constater dans ce passage que le terme d'opinion publique désigne ici l'« estime publique » qui détermine la réputation. Nous reviendrons sur cette notion à la fin de la deuxième partie de notre thèse, en particulier avec les travaux de B. Binoche.

Selon Rousseau, l'évolution psychologique de l'homme résulte de son entreprise de domination sur le monde. En comparant les choses et en se comparant aux animaux, il acquiert une réflexion élémentaire. Des différences qu'il aperçoit grâce à cette faculté de comparaison, il se jugera supérieur aux autres espèces d'êtres vivants, un tel regard sur lui-

¹¹⁰ *Fragments séparés du PCC*, OC III, p. 950.

¹¹¹ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1979, p. 37.

¹¹² OC II, p. 968, en note.

¹¹³ Troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 965.

même qui engendre immédiatement un vice, l'orgueil¹¹⁴. Dans le second *Discours*, Rousseau décrit un enchaînement de « moments » successifs et consécutifs que la perfectibilité constitutive de l'homme lui permet de parcourir : les obstacles naturels occasionnent le travail des hommes, par lequel il acquiert une réflexion qui génère « le premier mouvement d'orgueil ». L'apparition de l'orgueil provoque la « chute »¹¹⁵. Sur ce point, J. Starobinski remarque qu'avec l'étape de la réflexion « finit l'homme de la nature et commence 'l'homme de l'homme' »¹¹⁶. C'est le sens du passage suivant du second *Discours* : alors que la nature « nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer, que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé »¹¹⁷. Néanmoins, dans cet extrait, on peut se demander s'il s'agit de la réflexion en tant que retour vers soi à partir de l'autre, ou bien de la construction des sciences en voyant dans « l'homme qui médite » celui qui, capable d'une « raison cultivée »¹¹⁸, s'est éloigné de l'instinct animal, ou encore si les deux sens coexistent.

L'équilibre et le fonctionnement naturels de l'être sensitif sont altérés ou, pour l'écrire avec les mots de Starobinski :

[...] l'homme perd le bienfait de la coïncidence innocente et spontanée avec lui-même [...]. Alors va commencer la division active entre le moi et l'autre ; l'amour-propre vient pervertir l'innocent amour de soi, les vices naissent, la société se constitue. Et tandis que la raison se perfectionne, la propriété et l'inégalité s'introduisent parmi les hommes, le mien et le tien se séparent toujours davantage. La rupture entre être et paraître marque désormais le triomphe du factice, l'écart toujours plus grand qui nous éloigne non pas seulement de la nature extérieure, mais de notre nature intérieure¹¹⁹.

Ainsi l'amour de soi commence à être perverti par l'amour-propre qui fonde la dissonance entre être et paraître :

Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières références naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence¹²⁰.

Mais, nous sommes ici encore dans l'âge d'or des Cabanes, au moment des premières relations entre les familles. Les passions n'y sont pas encore développées jusqu'à devenir trop

¹¹⁴ Nous verrons dans la deuxième partie de notre thèse que Rousseau a fait, dans des écrits ultérieurs - *CGP* et *PCC* -, une distinction entre l'orgueil (positif) et la vanité (négative).

¹¹⁵ OC III, p. 164-166.

¹¹⁶ Starobinski, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁷ OC III, p. 138.

¹¹⁸ Second *Discours*, OC III, p. 152.

¹¹⁹ Starobinski, *ibid.*, p. 42.

¹²⁰ Second *Discours*, OC III, p. 169-170.

nuisibles, elles s'équilibrent, même si l'instabilité et la dissonance font subrepticement leur apparition, et que le mal devient peu à peu irrévocable : « [...] il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège »¹²¹.

Dès lors se pose la question de savoir comment résoudre le problème posé par la coexistence « des » amours de soi dans des sociétés aux mœurs corrompues (par la comparaison), où règnent les inégalités sociales et la concurrence, où la transparence des cœurs, l'authenticité et la sincérité ont laissé place au mensonge, à l'hypocrisie, à la facticité et à la duplicité, où le paraître a supplanté l'être, où l'intérêt particulier l'emporte sur l'intérêt commun et où l'amour de soi (« absolu », c'est à dire qui ne regarde qu'à soi, non relatif aux autres) - « sensibilité positive »¹²² - s'est dégradé en amour-propre (« comparatif ») - « sensibilité négative » -. La distinction entre amour de soi et amour propre est au centre de l'anthropologie rousseauiste. Nous verrons que l'amour de soi peut être développé de façon à constituer un principe d'association.

Par ailleurs, dans ce siècle « rationaliste » qu'est le XVIIIe siècle, et même s'il est également marqué par la place importante occupée par les passions (en comparaison au XVIIe et au XIXe siècle), l'homme éclairé revendique le droit de s'interroger et de critiquer les différentes autorités religieuses et politiques. Si J. Starobinski soutient que le siècle des Lumières est celui de l'invention de la liberté, c'est qu'il considère que :

[...] l'histoire du XVIIIe siècle peut être regardée comme une scène sur laquelle un mouvement de liberté fuse, éclate et s'épanouit en un scintillement tragique. Non que cette histoire aboutisse à l'instauration d'un règne de la liberté [, mais] [d]ans le domaine politique, comme dans le domaine moral ou religieux, plus rien ne paraît justifier le rapport arbitraire entre l'autorité et les sujets obéissants¹²³.

Les privilégiés mènent une existence ostentatoire de « jouissance abusive », mais ce spectacle princier « ne subjugué plus ». Ceux-ci vivent dans une « enveloppe factice ». Rousseau dénonce cette « artificialisation hédoniste de l'existence »¹²⁴ qui se manifeste dans les arts et les spectacles (dans son acception contemporaine, la culture). Comme l'écrit J. Starobinski : « Le sentiment de l'artifice s'accroît encore, du fait que la bourgeoisie ascendante, dans sa hâte d'accéder aux avantages visibles, prétend exprimer sa nécessité en

¹²¹ *Second Discours*, OC III, p. 174.

¹²² Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 805-806.

¹²³ Jean Starobinski. *L'invention de la liberté 1700-1789*. Genève : Skira, 2e éd., 1987, p. 12.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

des formes imitées de celle de la cour »¹²⁵. S'opposant à ces manifestations exclusives, Rousseau fait, à de nombreux endroits de son œuvre, l'éloge de la fête¹²⁶ : « Le désir surgit d'une fête qui, selon le terme de Rousseau, cessant d'être *exclusive*, saurait inclure et réunir un peuple entier, briser les barrières sociales, rassembler ce qui était séparé. Il ne s'agirait rien de moins que d'inverser l'énergie interne de la fête aristocratique, de réaliser le partage et la communication qu'elle refusait, de mêler les conditions qu'elle séparait [...] »¹²⁷ à la recherche d'une amitié civique. L'unité sociale se fête dans l'union des cœurs.

Apparue dans la rêverie des auteurs du siècle et en particulier dans les œuvres de Diderot et de Rousseau, cette « théorie de la fête » va être l'occasion pour les philosophes épris de vertu de confronter la fonction idéale du spectacle et sa décevante réalité présente. Alors que le théâtre pourrait être une communion, il est :

[...] pour chacun des spectateurs huppés qui s'y pavanent, [...] l'occasion de faire valoir quelque différence, il est le prétexte d'un sentiment particulier. Le théâtre manque son vrai but ; il devrait être le lieu où se renforce la solidarité des consciences, où se manifeste la vérité de la présence commune. Au lieu de constituer un foyer de l'être, il n'est que le palais du paraître mensonger. [...] la séparation est partout : l'enceinte du théâtre, plutôt qu'elle n'enveloppe un public réuni, marque une frontière pour tous ceux qu'elle exclut. Quant à ceux qui assistent au spectacle, rien ne les rapproche : entre la turbulence du parterre et l'attention distraite des loges, la distance est infinie¹²⁸.

Dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Rousseau dénonce cette division des consciences, cette victoire du paraître sur l'être, ce « 'chacun pour soi' d'un plaisir privatisé, aliéné, où les forces comprimantes de l'amour-propre font échec aux forces expansives de la sympathie »¹²⁹. Les individus croient s'y assembler, mais en réalité chacun s'y isole¹³⁰. À ces spectacles exclusifs¹³¹, Diderot et Rousseau opposent à « cette fête émietée, morcelée où le caprice de la vanité divise l'espace, [...] l'image de la fête antique ou celle des réjouissances populaires improvisées : là se retrouve la plénitude d'une allégresse collective »¹³². Le Genevois souhaiterait que la « cérémonie publique transporte les spectateurs jusqu'à les faire accéder au sentiment de l'unité »¹³³, en éprouvant un doux sentiment de bonheur collectif.

¹²⁵ Starobinski, *ibid.*, p. 15.

¹²⁶ Nous y reviendrons dans la deuxième partie de notre thèse avec l'étude de l'action du législateur, en particulier sur les mœurs.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹²⁸ Starobinski, *ibid.*, p. 100.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ « L'on croit s'assembler au théâtre, et c'est là que chacun s'isole : c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches, pour s'intéresser à des fables, pour pleurer les malheurs des morts, ou rire aux dépens des vivants » (*Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 16).

¹³¹ « N'adoptons point ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction » (*Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 114).

¹³² Starobinski, *ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 101.

Ainsi, dans cette lettre, il alerte ses concitoyens sur les méfaits des formes de la culture française, leur opposant les cercles de discussion et les fêtes publiques, afin de conserver de bonnes mœurs, à l'image de celles des peuples antiques. La diatribe rousseauiste du théâtre (et en particulier français) s'appuie sur la conviction que la mise en scène de « monstres abominables » et d'« actions atroces »¹³⁴ (comme c'est le cas dans presque toutes les pièces, affirme-t-il) familiarise les spectateurs modernes avec ces objets et attise ainsi leurs mauvaises passions liées à l'amour-propre. Le théâtre se présente alors comme un instrument puissant pour façonner l'opinion, en éveillant et développant ces passions (néfastes) chez le spectateur, mais surtout en plaçant ce dernier « lui-même dans la distance entre être et paraître, cette distance qui fait tout le pouvoir de l'opinion publique au sens rousseauiste d'estime publique, en déplaçant mon existence dans le regard d'autrui »¹³⁵. Pour Rousseau, le danger réside dans le fait que : « Quand on ne vit pas en soi mais dans les autres, ce sont leurs jugements qui règlent tout »¹³⁶, on est alors corrompu « par le poison de l'opinion »¹³⁷.

Dans leur introduction à un ouvrage collectif paru en 2014 et intitulé *Rousseau et le spectacle*, J. Berchtold, C. Martin et Y. Séité soutiennent que le spectacle est une notion centrale dans l'œuvre du Genevois : « sa réflexion critique sur le spectacle théâtral procède d'une problématique à la fois intellectuelle et existentielle impliquant le 'système' rousseauiste en sa totalité ». Pour les chercheurs, « Rousseau adopte une perspective à la fois politique et anthropologique faisant du spectacle théâtral non pas seulement la métaphore mais bien la manifestation d'une dénaturation qui renvoie à l'origine du mal dans la société »¹³⁸. Nous l'avons souligné précédemment, cette origine se trouve dès l'âge d'or des Cabanes, au moment où la dissonance entre être et paraître commence à poindre, et que s'engage dès lors un processus de corruption qui se manifeste notamment par « l'aliénation dans le regard d'autrui »¹³⁹ et la naissance des mauvaises passions, la jalousie, la vanité, l'amour-propre. Ainsi que le soulignent les trois chercheurs, le « lien social qui se tisse alors est indissociable du *spectacle* »¹⁴⁰. La dissemblance de l'être et du paraître, ainsi que les vices qui en résultent, entraînent un « processus de théâtralisation »¹⁴¹ de la société naissante, qui

¹³⁴ *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 30.

¹³⁵ Luc Vincenti. « Rousseau et l'ordre de la fête ». Conférence prononcée à Pirenopolis (Goias, Brésil) au Vie Colóquio Rousseau *Festa e da Representação*, mai 2013. Consulté à l'adresse URL suivante les 18 et 19 mars 2017 : http://www.luc-vinenti.fr/conferences/rous_fete_bres.html.

¹³⁶ *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 62.

¹³⁷ *Émile*, III, OC IV, p. 444.

¹³⁸ Jacques Berchtold, Christophe Martin, Yannick Séité. *Rousseau et le spectacle*. Paris : Armand Colin, 2014, (Recherches), p. 7.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.* Cf. l'extrait ci-dessus du second *Discours* (OC III, p. 169-170).

¹⁴¹ Jacques Berchtold, Christophe Martin, Yannick Séité, *ibid.*, p. 8.

s'accomplit lorsque le riche abuse froidement ses voisins par des discours fallacieux afin de les convaincre de fixer « pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité » et de détruire « sans retour la liberté naturelle »¹⁴². Berchtold, Martin et Séité, en s'appuyant sur le commentaire de B. Bachofen et B. Bernardi, soulignent que si Rousseau entend montrer les « effets moraux et politiques de l'art, et particulièrement des arts du spectacle », il s'emploie aussi à mettre en lumière « la dimension essentiellement esthétique, et particulièrement spectaculaire, de la morale et de la politique »¹⁴³.

Au travers de sa critique des spectacles (en particulier théâtraux) exclusifs qu'il observe en son temps, Rousseau en développe une plus générale qui s'étend à toute la société : il dénonce, tant dans le *CS* que dans la *Lettre à d'Alembert*, la dégénérescence de « l'univers originel marqué par la *présence* de l'être aux choses et à lui-même » vers « le règne de la *représentation* »¹⁴⁴. Le théâtre est alors le lieu où se manifeste avec le plus d'acuité cette représentation sociale (et aussi les hiérarchies sociales), et Paris la société où le simulacre et la facticité sont emblématiques de cette logique de la représentation. Ainsi, la scène parisienne n'est-elle à ses yeux, « qu'une société de masques, entièrement théâtralisée »¹⁴⁵, dans laquelle quelques privilégiés viennent se représenter et entretenir ce monde du paraître :

[...] une poignée d'impertinents qui ne comptent qu'eux dans tout l'univers et ne valent guère la peine qu'on les compte, si ce n'est pour le mal qu'ils font. C'est pour eux uniquement que sont faits les spectacles. Ils s'y montrent à la fois comme représentés au milieu du théâtre et comme représentants aux deux côtés ; ils sont personnages sur la scène et comédiens sur les bancs. C'est ainsi que la sphère du monde et des auteurs se rétrécit¹⁴⁶.

En outre, nous l'avons relevé précédemment, ces spectacles théâtraux isolent les individus les uns des autres et ne renferment qu'une petite minorité de gens dans un espace triste et sombre. La scène théâtrale devient alors le lieu néfaste pour les individus spectateurs : « les désocialise et pervertit le mouvement naturel de la pitié en l'orientant vers des simulacres »¹⁴⁷. Ces spectacles exercent une emprise négative sur les mœurs en amollissant les âmes et les corps, autant des artistes que du public. Sur ce point, J. Berchtold souligne que le théâtre n'est pas le seul lieu où se manifeste cette « dénaturation ». Rousseau se montre en effet presque aussi critique à l'égard de l'*Encyclopédie* alors qu'il s'adresse au

¹⁴² *Second Discours*, OC III, p. 178. Nous reviendrons sur ce passage dans notre deuxième partie.

¹⁴³ Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, « Politique de l'esthétique, esthétique du politique ». In : B. BACHOFEN, B. BERNARDI (dir.). *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à D'Alembert*. Lyon : ENS Éditions, 2011, p. 9. Cité par Jacques Berchtold, Christophe Martin, Yannick Séité, *ibid.*, p. 8.

¹⁴⁴ J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, *ibid.*

¹⁴⁵ J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, *ibid.*

¹⁴⁶ *La Nouvelle Héloïse*, II, 17, OC II, p. 252.

¹⁴⁷ J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, *ibid.*, p. 9.

directeur lui-même de cette entreprise, en soulignant qu'il s'agit « d'un regard qui revendique la prétention de tout embrasser. Elle rend visibles les sciences. Le spectacle offert est celui des rouages des choses après analyse. [...] Au fond, toute l'*Encyclopédie* n'est qu'un grand spectacle qui manque son rapport au vrai »¹⁴⁸.

Parallèlement à sa critique de cette représentation et de ce type de spectacles, le Genevois oppose un spectacle « infiniment plus beau » que « nous présenterait le genre humain composé uniquement de laboureurs, de soldats, de chasseurs et de bergers »¹⁴⁹ et aussi les spectacles ineffables et délicieux de la nature. Dans son traité d'éducation, même lorsqu'Émile encore enfant n'est pas en mesure d'apprécier le spectacle de la nature, le contact concret avec celle-ci doit favoriser l'apparition de « la faculté de s'émerveiller, de s'émouvoir et même d'être transporté *par un spectacle*. La faculté d'admirer ne doit pas être artificiellement insufflée de l'extérieur »¹⁵⁰ :

Rendez votre élève attentif aux phénomènes de la nature, bientôt vous le rendrez curieux [...] Une belle soirée on va se promener dans un lieu favorable où l'horizon bien découvert laisse voir à plein le soleil couchant [...] le lendemain pour respirer le frais on retourne au même lieu avant que le soleil se lève. On le voit s'annoncer de loin par les traits de feu qu'il lance au devant de lui. L'incendie augmente, l'orient paraît tout en flammes [...] La verdure a pris dans la nuit une vigueur nouvelle ; le jour naissant qui l'éclaire, les premiers rayons qui la dorment la montrent couverte d'un brillant réseau de rosée, qui réfléchit à l'œil la lumière et les couleurs. Les oiseaux en chœur [...] Leur gazouillement [...] Le concours de tous objets porte aux sens une impression de fraîcheur qui semble pénétrer jusqu'à l'âme. Il y a là une demi-heure d'enchantement auquel nul homme ne résiste : un spectacle si grand, si beau, si délicieux, n'en laisse aucun de sang-froid. [...] C'est dans le cœur de l'homme qu'est la vie du spectacle de la nature¹⁵¹.

Si le jeune Émile est encore hors d'état d'apercevoir les rapports qui lient les objets et « la douce harmonie de leur concert »¹⁵², il s'agit pour le gouverneur « de tenter d'enseigner la façon de bien s'approprier le spectacle de la nature »¹⁵³.

Au contraire des spectacles exclusifs de théâtre où quelques spectateurs s'enferment dans des lieux obscurs, les fêtes admirées par Rousseau, qu'elles soient antiques ou rustiques (par exemple les fêtes des vendanges à Clarens¹⁵⁴), sont « des spectacles de pleine

¹⁴⁸ J. Berchtold, « La Lettre à D'Alembert dans l'œuvre de Rousseau ». In : *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à D'Alembert*, op. cit., p. 42.

¹⁴⁹ *Dernière réponse [à Bordes]*, OC III, p. 82.

¹⁵⁰ J. Berchtold, « La Lettre à D'Alembert dans l'œuvre de Rousseau », *ibid.*, p. 43.

¹⁵¹ *Émile*, III, OC IV, p. 430-431.

¹⁵² *Ibid.*, p. 311.

¹⁵³ J. Berchtold, « La Lettre à D'Alembert dans l'œuvre de Rousseau », *ibid.*, p. 44.

¹⁵⁴ « Tout vit dans la plus grande familiarité ; tout le monde est égal » (*Nouvelle Héloïse*, V, 7, OC II, p. 607).

lumière »¹⁵⁵ et offrent « surtout le spectacle (humain et sociétal) pur par excellence : celui où rien n'est représenté et où le spectateur est à lui-même (et à ses congénères en empathie) son propre spectacle »¹⁵⁶. Une joie publique collective s'y exprime. Dans la dernière note de sa *Lettre à d'Alembert*, Rousseau en offre une illustration lorsqu'il raconte qu'alors enfant il assiste, en compagnie de son père, à une fête « simple » au cours de laquelle les soldats du Régiment de Saint-Gervais sur la place du même nom à Genève, après un long repas, se mettent à danser, bientôt rejoints par les femmes et les enfants des habitations voisines : « Il résulta de tout cela un attendrissement général que je ne saurais peindre, mais que dans l'allégresse universelle, on éprouve assez naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher »¹⁵⁷. La même « allégresse » est décrite par notre auteur dans la *Nouvelle Héloïse* à l'occasion des vendanges de Clarens : « une allégresse générale qui semble en ce moment étendu sur la surface de la terre »¹⁵⁸. Dans ces fêtes que Rousseau observe en Suisse ou à Genève, la jouissance de la fête semble prendre racine dans l'identité de nature, « dans le plaisir de voir des visages contents » : « Pour jouir moi-même de ces aimables fêtes je n'ai pas besoin d'en être, il me suffit de les voir ; en les voyant je les partage ; et parmi tant de visages gais, je suis bien sûr qu'il n'y a pas un cœur plus gai que le mien »¹⁵⁹.

Les fêtes théorisées par Rousseau visent l'unité du peuple assemblé. Elles sont des fêtes républicaines qui opposent à la fermentation des mœurs des spectacles exclusifs dans des lieux fermés des manifestations « en plein air »¹⁶⁰ où la volonté d'unité transparait. Ces fêtes publiques permettent de dépasser les oppositions interindividuelles, de quitter ainsi les relations sous-tendues par l'amour-propre et d'entrer dans des rapports reposant sur l'amour de soi, sentiment non oppositif et éprouvé par tous. Ce rapport d'identité (de la nature humaine) met en exergue le politique rousseauiste, « non pas seulement institution d'une unité collective, mais constitution de cette unité collective grâce à la participation de tous à la volonté commune reposant sur l'identité de nature » ; l'égal participation révélant la profonde unité de tous les participants qui « célèbrent en quelque sorte la rencontre avec leur identité essentielle lorsqu'ils se réjouissent d'être ensemble »¹⁶¹. Nous reproduisons ici ce

¹⁵⁵ J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, *op. cit.*, p. 10 ; « l'innocente joie aime à s'évaporer au grand jour » (*Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 117).

¹⁵⁶ J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, *ibid.*, p. 10-11.

¹⁵⁷ *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 123-124.

¹⁵⁸ *Nouvelle Héloïse*, V, 7, OC II, p. 604.

¹⁵⁹ Neuvième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 1093-1094.

¹⁶⁰ Comme dans le cas des spectacles préconisées dans les *CGP* où Rousseau, bien que ne dénonçant pas les hiérarchies sociales, recommande l'égal participation de tous sans exclusion : « Rien, s'il se peut, d'exclusif pour les grands et les riches. Beaucoup de spectacles en plein air, où les rangs soient distingués avec soin, mais où tout le peuple prennent part également » (III, OC III, p. 963).

¹⁶¹ Luc Vincenti, *op. cit.*, Brésil, 2013.

beau passage de J. Starobinski presque sans réduction, car ses formules expriment remarquablement le rêve de l'unité de Rousseau :

La fête rêvée par Rousseau, c'est donc l'assemblée d'un peuple qui trouve dans sa présence ressentie l'aliment de sa ferveur : les regards se rencontrent dans l'exaltation d'une liberté partagée. Chacun se sentant l'égal de chacun, la réciprocité des consciences devient la substance de la fête. L'on célèbre l'avènement d'une transparence : les cœurs n'ont plus de secrets, la communication ne rencontre plus d'obstacles. Puisque tous sont simultanément spectateurs et acteurs, c'en est fini de la distance qui s'interposait, au théâtre, entre le spectacle et l'assistance. Le spectacle est partout et nulle part. Identique dans tous les regards, l'image de la fête est invisible, et c'est l'image d'une rencontre humaine, indéfiniment multipliée. Pour les âmes réconciliées, la fête se marquera moins par la richesse du décor que par la significative suppression de tout décor. De la sorte, l'espace est libre pour que l'allégresse l'occupe tout entier. [...] On ne saurait assez insister sur cette abolition de la représentation. Quand la fête est dans les cœurs, les théâtres sont inutiles [...] On ne peut plus conserver le système de façades, d'écrans, de fictions, de masques séduisants qui en imposaient dans le monde de la culture aristocratique [...] L'abolition iconoclaste du décor proclame que la présence du peuple, à elle seule, par son intensité, suffit à créer l'événement global de la fête ; par rapport à la jouissance ornée et parée, la fête frugale se prévaut d'un surcroît d'énergie expansive : elle peut susciter tout l'éclat, toute la solennité que l'autre fête [aristocratique] empruntait aux arts d'illusion. Chaque ornement refusé supprime un maléfice qui captait les regards et les empêchait de se vouer à la réciprocité confiante. Nul ne peut continuer à brûler au petit feu des convoitises particulières ; le désir, en se sublimant vertueusement, prend pour but l'unité populaire. Portée à sa plus haute température, la joie générale résorbe en elle tout appétit individuel. La communion des volontés est un suffisant assouvissement pour que le désir renonce à tout autre objet. Il n'y a littéralement plus d'objet. Car la fête ainsi régénérée n'est rien d'autre que l'éveil d'un sujet collectif, qui naît à lui-même, et qui se perçoit en toutes ses parties, en chacun de ses participants. Au nom de la transparence des cœurs, une exigence austère fait le vide, chasse les images, installe un culte de la présence pure¹⁶².

Retenons que dans les fêtes publiques (lesquels s'opposent aux spectacles exclusifs) le *moi* qui se contemple n'est pas un *moi* qui se compare, mais un *moi commun*. Dans un but républicain, celles-ci doivent mettre en évidence l'unité collective. Le rassemblement à l'occasion des fêtes n'a en effet pas de fin autre que lui-même : il s'agit de célébrer l'unité des spectateurs¹⁶³. L'importance accordée par Rousseau aux fêtes publiques tient à sa conviction que le pouvoir commun ne peut unir tout le peuple qu'à la condition que les lois coïncident avec les mœurs. Ainsi, le rapport du rousseauisme à la fête s'inscrit-il dans des considérations morales et politiques. Pour le Genevois, les fêtes publiques au caractère républicain doivent et peuvent remplacer les autres formes de spectacles.

De même, J. Starobinski attribue à l'Élysée aménagé par l'héroïne de la *Nouvelle Héloïse* le rôle d'une fête végétale - qui sera la réplique symbolique du *Contrat social* - visant

¹⁶² Jean Starobinski, *L'invention de la liberté*, op. cit., p. 101.

¹⁶³ « Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles ? Qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut. [...] donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous soient mieux unis » (*Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 115).

« le bonheur primitif rétabli dans ses droits par l'art perfectionné », la forme d'une « victoire sur les divisions insinuées par le mal social »¹⁶⁴.

En outre, les descriptions de la fête rustique - notamment dans la *Nouvelle Héloïse* - qui mettent en exergue l'idéal de rapports sociaux non encore corrompus, non encore structurés par la division inégalitaire du travail, se rapprochent des conditions d'une existence arcadienne et bucolique, en harmonie avec l'ordre de la nature. Les relations entre les individus y sont familières, il règne entre eux l'égalité¹⁶⁵, ils se voient les uns les autres sur un pied d'égalité. Les hommes y sont proches de l'état d'origine, celui antérieur à l'instauration de la propriété et des hiérarchies sociales qui en découlèrent :

Vous ne sauriez concevoir avec quel zèle, avec quelle gaîté tout cela se fait. On chante, on rit toute la journée, et le travail n'en va que mieux. Tout vit dans la plus grande familiarité ; tout le monde est égal, et personne ne s'oublie. [...] la douce égalité qui règne ici rétablit l'ordre de la nature, forme une instruction pour les uns, une consolation pour les autres et un lien d'amitié pour tous¹⁶⁶.

Il semble possible de penser que les fêtes publiques peuvent avoir un effet positif sur la réalisation de la vertu politique. Avec l'action éducative du Législateur et du gouvernement, elles sont un moyen complémentaire y concourant. Nous y reviendrons largement dans la deuxième partie de notre thèse.

1.1.4.2 Du constat critique de l'éducation de son temps à l'esquisse d'une réforme, vers un citoyen « essentiel »

Au livre II de l'*Émile* notamment, Rousseau s'oppose au modèle d'éducation de son temps, en particulier celui défendu par J. Locke qui invite à former un être raisonnable en s'appuyant d'emblée sur la raison. Pour le philosophe genevois, c'est clairement commencer par la fin, car il ne fait pas de la raison l'essence de l'homme¹⁶⁷. Selon lui, la bonne éducation est avant tout celle de la nature, elle doit être l'œuvre de la nature. Ainsi, peut-on lire au début

¹⁶⁴ Starobinski, *ibid.*, p. 194.

¹⁶⁵ Dans ce rapport d'égalité entre les participants se retrouve l'amour de soi, identique en chaque individu et commun à tous les membres de l'espèce, et non plus l'amour-propre qui les oppose. L'identité de l'amour de soi est aussi essentielle au politique, puisqu'elle y constitue le fondement anthropologique de la volonté générale. Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie. La fête publique républicaine permet de passer ainsi « de la représentation théâtrale, qui nous met à distance des autres et de nous-mêmes, à la représentation politique, qui n'est légitime qu'en se fondant sur la nature humaine commune à tous », et par là même de l'amour-propre « mis en fermentation » dans les théâtres à l'expression de l'amour de soi (Luc Vincenti, *op. cit.*, Brésil, 2013).

¹⁶⁶ *La Nouvelle Héloïse*, V, 7, OC II, p. 607-608.

¹⁶⁷ Au contraire de Pufendorf par exemple qui fait de l'homme un être raisonnable par nature : « [...] l'usage de la raison étant inséparable de l'état de nature » (*Le droit de la nature et des gens*, t. I, II, 2, § 9, *op. cit.*, p. 165).

du livre III le passage lentement progressif des idées sensibles aux idées intellectuelles. L'éducation proposée par Rousseau ne prend pas la forme d'une accumulation de savoirs transmis verticalement et fondés sur les sciences dans lequel l'enfant est passif, mais plutôt d'un ensemble de méthodes inductives (observation, compréhension et ressenti de la nature) permettant à l'élève d'apprendre par lui-même, par conséquent de manière active¹⁶⁸. En outre, selon Volker Kraft, l'*Émile* peut être reçu comme un modèle idéaltypique d'éducation au sens du sociologue M. Weber, à la fois parce qu'il permet d'analyser la réalité éducative empirique de son temps et parce qu'il constitue un moyen de comparer les différentes constructions interprétatives du réel de l'éducation avec ce modèle. Bien que n'étant pas un idéal à atteindre, le projet éducatif de Rousseau met en exergue la nécessité de passer par l'éducation pour améliorer l'état de la civilisation : « L'état de la civilisation est mauvais et ne peut être modifié que par l'éducation, être amélioré, en l'occurrence si on la ramène à un État initial intact. Dans cette optique, *Émile* est une réponse aux besoins de son époque »¹⁶⁹. L'*Émile*, à la fois traité d'éducation, roman d'apprentissage et essai de métaphysique, souligne la nécessité et la possibilité d'une éducation conforme à la nature de l'enfant.

1.1.4.2.1 Une éducation domestique naturelle pour empêcher la déformation de l'amour de soi

Sans plus entrer dans les détails sur une thématique qui fera l'objet d'un développement au premier chapitre principal (2.1.) de notre deuxième partie consacré aux rapports de Rousseau avec le droit naturel, soulignons ici que notre auteur, contre la tradition du droit naturel classique (en particulier Aristote), mais aussi contre l'École moderne du droit naturel (notamment Pufendorf), rejette l'idée d'une sociabilité naturelle de l'homme. Nous verrons que Rousseau partage avec Hobbes cette critique d'une prétendue sociabilité naturelle, mais que leurs prémisses sont différentes. En effet, dans son second *Discours*, Rousseau présente un homme qui, à l'état de nature, vit seul et n'entretient que peu de rapports avec ses congénères (hormis ceux liés à la survie de l'espèce) car il n'en a pas besoin d'eux, la nature pourvoyant à ses besoins (limités) de manière suffisante.

¹⁶⁸ Notons que l'on pourrait tenter de rapprocher cette conception d'un élève actif de celle du citoyen rousseauiste actif (sur laquelle nous reviendrons) qui doit observer l'action du gouvernement afin d'être en mesure de vérifier sa conformité à la volonté générale.

¹⁶⁹ Volker Kraft, « L'*Émile* comme construction idéaltypique de l'éducation ». In : A.-M. DROUIN-HANS, M. FABRE, D. KAMBOUCHNER, A. VERGNIUUX (dir.), *L'Émile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, Paris : Hermann, 2013, (Colloque de Cerisy 2012), p. 410.

Partant de cette asociabilité naturelle de l'homme, l'enjeu de l'éducation dans l'*Émile* va être la recherche de la meilleure « sociabilité civile » possible. Au début du livre I, Rousseau différencie clairement l'homme naturel et l'homme civil à l'aide d'une formulation mathématique : « L'homme naturel est tout pour lui : il est unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social »¹⁷⁰. Ainsi, pour que l'homme puisse être éduqué à la vie en société, il faut nécessairement qu'il soit dénaturé, un rôle qui est dévolu aux « institutions sociales », lesquelles doivent faire « en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »¹⁷¹. Par une éducation publique citoyenne, cette « nouvelle naissance », pour reprendre l'expression employée par Pierre Burgelin dans ses notes sur l'*Émile*, l'homme passe ainsi « d'une sensibilité qui n'affecte que le *moi* » à la sensibilité du citoyen qui n'est plus « que dans le tout »¹⁷². Pour illustrer cette dénaturation, Rousseau prend l'exemple de la citoyenneté romaine antique : « Un citoyen de Rome n'était ni Caius ni Lucius; c'était un Romain : même il aimait la patrie exclusivement à lui »¹⁷³. Nous verrons dans notre troisième partie que la citoyenneté rousseauiste s'étend bien au-delà de ce simple rapport à la patrie.

Cependant, pour Rousseau, à l'époque moderne la crise des mœurs et le goût pour le luxe notamment ne permettent plus d'envisager une éducation publique idéale capable de former des citoyens, comme ceux de Platon dans sa *République* que Rousseau considère avant tout comme « le plus beau traité d'éducation », ou encore ceux advenant d'un modèle inspiré du législateur spartiate Lycurgue¹⁷⁴ qui a réussi à dénaturer l'homme. Si cette éducation publique n'est plus concevable, c'est parce qu'« parce qu'où il n'y a plus de patrie il ne peut plus y avoir de citoyens »¹⁷⁵. Ici, pour Rousseau, il n'y a plus de patrie car il n'y a plus de véritables lois, de lois qui soient respectées. Partout règnent les intérêts particuliers¹⁷⁶, et comme l'écrit Pierre Burgelin : « Riches et puissants en profitent »¹⁷⁷. Ce contexte favorise

¹⁷⁰ *Émile*, OC IV, p. 249.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Notes sur l'*Émile*, OC IV, p. 1298.

¹⁷³ *Émile*, OC IV, p. 249.

¹⁷⁴ On connaît l'admiration de Rousseau pour Lycurgue qui s'est distingué dans l'acte de faire et non dans celui d'écrire : « Les mœurs de Sparte ont toujours été proposées en exemple à toute la Grèce ; toute la Grèce était corrompue, et il y avait encore de la vertu à Sparte ; toute la Grèce était esclave, Sparte seule était encore libre » (*Dernière réponse [à Bordes]*, OC III, p. 83). Dans son second *Discours*, Rousseau vante les mérites de la loi de Sparte car celle-ci imite la nature (OC III, p. 125).

¹⁷⁵ *Émile*, I, OC IV, p. 250.

¹⁷⁶ *Émile*, V, OC IV, p. 857-858.

¹⁷⁷ Notes sur l'*Émile*, OC IV, p. 1299.

l'expansion des mauvaises passions qui isolent les individus-citoyens, et l'amour-propre l'emporte. En outre, les inégalités économiques, sociales et politiques, ainsi que le mode vie urbain, incitent à la comparaison, à la jalousie et à la vanité.

Partant de ce constat d'une éducation publique moderne en crise¹⁷⁸, Rousseau envisage une éducation nécessairement domestique, en laquelle il fonde toute sa confiance :

Je ne parle que de l'éducation domestique. Prenez un jeune homme élevé sagement dans la maison de son père en province, et l'examinez au moment qu'il arrive à Paris ou qu'il entre dans le monde ; vous le trouverez pensant bien sur les choses honnêtes, et ayant la volonté même aussi saine que la raison. Vous lui trouverez du mépris pour le vice et de l'horreur pour la débauche »¹⁷⁹.

Ainsi, s'il n'est pas possible de faire un citoyen, cette éducation tend à faire un homme. Comme l'écrit Florent Guénard, il s'agit de proposer « une éducation naturelle qui ne se veut ni *civile* (Émile n'est pas élevé par des institutions publiques le formant à la citoyenneté) ni *sociale* (Émile n'est pas élevé pour une place dans l'ordre social des rangs et des conditions) »¹⁸⁰.

Par cette éducation domestique qui est « celle de la nature », il ne s'agit pas de faire d'Émile un sauvage, mais bien un homme capable de trouver sa place dans l'ordre civil et politique. Il fait donc partie de cette éducation de développer chez Émile l'attachement pour ses semblables, car « que deviendra pour les autres un homme uniquement élevé pour lui ? »¹⁸¹. Il s'agit tout d'abord d'éduquer peu à peu Émile à la sociabilité - inclination à vivre avec autrui -, de laquelle pourra émerger ensuite la citoyenneté en tant qu'intégration à l'ordre politique. Ainsi Émile apprend à s'attacher à ses semblables - ses proches : sa famille et son gouverneur - pour ensuite être en mesure de s'attacher à l'État. Pour ce faire, l'éducation doit être naturelle, le plus proche possible de la nature ou plutôt de ce que ferait la nature, et respecter la progressivité de cette transformation car « les effets de la prématuration [...] sont susceptibles de remettre en question l'ensemble de l'éducation »¹⁸². Aussi, dans les premiers âges de la vie correspondant aux deux premiers livres, l'éducation doit être négative, il faut laisser la nature faire son œuvre, mais tout en évitant les dangers : « Chaque sorte

¹⁷⁸ Rousseau porte un jugement très négatif sur les collèges, qu'il débute dans son premier *Discours* : « Je vois de toutes parts des établissements immenses, où l'on élève à grands frais la jeunesse pour lui apprendre toutes choses, excepté ses devoirs » (OC III, p. 24) ; et poursuit dans l'*Émile* : ils sont des « risibles établissements » (*Émile*, I, OC IV, p. 250), des institutions où les « deux mobiles avec lesquels on conduit les enfants [...] [sont] l'intérêt et la vanité » (*Émile*, IV, OC IV, p. 538) ou encore des établissements dispensant de « mauvaises mœurs [...] toujours sans remède » (*Émile*, IV, OC IV, p. 657).

¹⁷⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 657-658.

¹⁸⁰ Florent Guénard. Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde. *Archives de Philosophie*, 2009, t. 72, n°1, p. 10.

¹⁸¹ *Émile*, I, OC IV, p. 251.

¹⁸² Guénard, *ibid.*, 2009, p. 11.

d'instruction a son temps propre qu'il faut connaître, et ses dangers qu'il faut éviter »¹⁸³. Il faut donc sauvegarder à chaque période de l'éducation la naturalité par des moyens appropriés. Aussi, Émile doit-il être d'abord « élevé pour lui-même, et c'est ainsi qu'il sera pleinement pour les autres »¹⁸⁴ ; une éducation à la sociabilité par la naturalité.

Puis, avec l'âge de la puberté, naissent les passions sexuelles et Émile ne peut plus être éduqué dans l'isolement : « Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne, il n'est plus un être isolé ; son cœur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections de son âme naissent avec celle-là »¹⁸⁵. Cette étape marque un tournant dans l'éducation, un tournant vers la sociabilité. Le besoin d'une compagne fait sortir Émile de sa solitude nécessaire à l'enfance. C'est ce développement progressif de la sociabilité chez Émile qui rendra possible l'apprentissage de la citoyenneté. La sociabilité ne doit pas intervenir trop tôt dans l'éducation d'Émile. Il doit ainsi être élevé pour lui-même avant d'être en mesure d'apprendre à aimer les autres au moment où les passions l'y disposent.

Rousseau critique les mœurs et l'éducation familiale de son époque, laquelle tend à nourrir la « faiblesse » de l'enfant élevé dans la « mollesse » - alors qu'il devrait au contraire être renforcé tel Thétis plongeant son fils Achille dans la rivière Styx pour le rendre invulnérable -, en le soustrayant ainsi « aux lois de la nature » :

L'enfant doit aimer sa mère avant de savoir qu'il le doit. Si la voix du sang n'est fortifiée par l'habitude et les soins, elle s'éteint dans les premières années, et le cœur meurt, pour ainsi dire, avant que de naître. Nous voilà dès les premiers pas hors de la nature. [...] Observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace¹⁸⁶.

Comme le fait remarquer Pierre Burgelin dans ses notes, bien que Rousseau ait été le seul à poursuivre systématiquement l'idée d'observer et de suivre la nature, ce principe a été prôné par les moralistes stoïciens, ou encore par Fénelon¹⁸⁷.

Rousseau traite déjà de l'« habitude » de vivre ensemble dans son second *Discours* (au début de la seconde partie), au moment de la construction des cabanes, lesquelles constituent une amélioration technique qui entraîne des modifications morales et sociales : « [...] l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus de hommes, l'amour conjugal, et l'amour paternel. Chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls

¹⁸³ *Émile*, IV, OC IV, p. 655.

¹⁸⁴ Guénard, *ibid.*, p. 12.

¹⁸⁵ *Émile*, IV, OC IV, p. 493.

¹⁸⁶ *Émile*, I, OC IV, p. 259.

¹⁸⁷ Au chapitre III de son *Éducation des filles* : « Il faut se contenter de suivre et d'aider la nature ». In : Notes sur l'*Émile*, OC IV, p. 1309.

liens »¹⁸⁸. Ainsi l'habitude de vivre ensemble apparaît comme la cause essentielle des sentiments d'attachement, donc de la constitution des liens de sociabilité. Rousseau fait de la famille le lieu d'apprentissage de la sociabilité par excellence : « Il n'y a point de tableau plus charmant que celui de la famille mais un seul trait manqué défigure tous les autres. Si la mère a trop peu de santé pour être nourrice, le père aura trop d'affaires pour être percepteur », et, selon ce tableau défiguré, les enfants prendront « l'habitude de n'être attachés à rien »¹⁸⁹. Ainsi grand est le danger d'un père¹⁹⁰ qui n'assume pas ses devoirs : « Un père, quand il engendre et nourrit des enfants ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce, il doit à la société des hommes sociables, il doit des citoyens à l'État »¹⁹¹.

Pour Rousseau, critique à l'égard de l'éducation familiale moderne, dans laquelle les pères et mères ne remplissent pas leurs devoirs, il s'agit « de faire advenir la famille comme l'espace de sociabilité qu'elle doit être. Autrement dit, la famille n'existe pas encore, *elle a à être* »¹⁹². Cependant, comment les ascendants pourraient être aptes à élever leurs descendants selon une méthode qu'ils n'ont pas reçue eux-mêmes ? C'est le sens du passage suivant :

Il faudrait que le gouverneur eût été élevé pour son élève [...] que tous ceux qui l'approchent eussent reçu les impressions qu'ils doivent lui communiquer ; il faudrait d'éducation en éducation remonter jusqu'on ne sait où. Comment se peut-il qu'un enfant soit bien élevé par qui n'a pas été bien élevé lui-même ?¹⁹³

Remarquons que la difficulté exprimée par le Genevois dans ce passage fait écho à un problème plus général sur lequel Rousseau semble avoir buté : comment pourrait-on, à partir d'hommes formés dans des institutions injustes ou des sociétés telles qu'elles sont, parvenir à des hommes justes pour faire des institutions justes ou des sociétés telles qu'elles devraient être ?

Devant cet obstacle insurmontable, la solution retenue par Rousseau est radicale : il faut éloigner Émile de la famille telle qu'elle est à l'époque moderne, pour rompre avec « ces temps d'avilissement »¹⁹⁴. Il s'ensuit qu'il doit être orphelin et éduqué par un gouverneur auquel il doit obéir exclusivement : « Émile est orphelin. Il n'importe qu'il ait son père et sa

¹⁸⁸ *Second Discours*, OC III, p. 168.

¹⁸⁹ *Émile*, I, OC IV, p. 262.

¹⁹⁰ En note, Rousseau prend en exemple Caton le Censeur (tiré de ses lectures de jeunesse de l'œuvre de Plutarque) qui, bien que gouvernant Rome, « éleva lui-même son fils dès le berceau, et avec un tel soin qu'il quittait tout pour être présent quand la nourrice, c'est-à-dire la mère le remuait et le lavait » Un autre exemple provient de la *Vie d'Auguste* de Suétone : Auguste, « maître du monde, qu'il avait conquis et qu'il régissait lui-même, enseignait lui-même à ses petits fils à écrire, à nager, les éléments des sciences, et qu'il les avait sans cesse autour de lui » (*Émile*, I, OC IV, p. 262).

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Guénard, *op. cit.*, 2009, p. 14.

¹⁹³ *Émile*, I, OC IV, p. 263.

¹⁹⁴ *Émile*, I, OC IV, p. 263.

mère. Chargé de leurs devoirs, je [le gouverneur] succède à tous leurs droits. Il doit honorer ses parents, mais il ne doit obéir qu'à moi. C'est ma première ou plutôt ma seule condition »¹⁹⁵.

Pierre Burgelin indique en note que, pour Rousseau, contrairement à la position de Locke, la famille n'est pas « proprement naturelle et le pouvoir naturel, qui dérive de l'État (*Contrat social*, I, 2), n'existe qu'en fonction de l'enfant »¹⁹⁶. Rousseau ne croit pas que l'attachement familial soit inné, mais au contraire que l'enfant apprend à aimer ses parents. Aussi, le sentiment de sociabilité n'est-il pas naturel. En revanche, ce qui est inné, ainsi que l'affirme F. Guénard, « c'est l'instinct qui pousse à être reconnaissant envers ce qui est un bien pour soi. Cet instinct est une conséquence de l'amour que chaque être éprouve pour soi-même et par lequel il se maintient à l'existence »¹⁹⁷. Il faut donc apprendre la sociabilité, ce qui n'est possible qu'à la condition qu'Émile soit éloigné des contextes susceptibles de dénaturer ce sentiment naturel qu'est l'amour de soi, qui constitue une thématique centrale du rousseauisme, que nous avons évoquée précédemment et sur laquelle nous reviendrons dans les autres parties de notre thèse :

Les hommes ne sont pas faits pour être entassés en fourmilières, mais épars sur la terre qu'ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent. Les infirmités du corps ainsi que les vices de l'âme sont l'infailible effet de ce concours trop nombreux. L'homme est de tous les animaux celui qui peut le moins vivre en troupeaux. Des hommes entassés comme des moutons périraient tous en très peu de temps. L'haleine de l'homme est mortelle à ses semblables¹⁹⁸.

Émile doit être élevé à la campagne, loin des sociétés telles qu'elles sont - corrompues et corrompantes -, « loin des noires mœurs des villes que le vernis dont on les couvre rend séduisantes et contagieuses pour les enfants »¹⁹⁹. Ainsi, l'amour de l'autre et la sociabilité s'apprennent paradoxalement dans la solitude. Mais quelle doit être alors la nature de la relation éducative entre Émile et son gouverneur ? Comme Rousseau l'écrit dans le passage suivant du livre IV, le premier sentiment d'attachement n'en est pas véritablement un, il s'agit plutôt d'un instinct lié à l'état de faiblesse de l'enfant :

Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même, et le second qui dérive du premier est d'aimer ceux qui l'approchent ; car dans l'état de faiblesse où il est il ne connaît personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit. D'abord l'attachement qu'il a pour sa nourrice et sa gouvernante n'est qu'habitude. Il les cherche parce qu'il a besoin d'elles et qu'il se trouve bien de les avoir ; c'est plutôt connaissance que bienveillance. Il

¹⁹⁵ *Émile*, I, OC IV, p. 267.

¹⁹⁶ Notes sur l'*Émile*, OC IV, p. 1316.

¹⁹⁷ Guénard, *ibid.*, p. 14-15.

¹⁹⁸ *Émile*, I, OC IV, p. 276-277.

¹⁹⁹ *Émile*, II, OC IV, p. 326.

lui faut beaucoup de temps pour comprendre que non seulement elles lui sont utiles, mais qu'elles veulent l'être, et c'est alors qu'il commence à les aimer²⁰⁰.

De la même manière, la dépendance de l'enfant à l'égard de son gouverneur est d'abord strictement physique, une dépendance liée à sa faiblesse constitutive²⁰¹. Notons que, d'une manière générale pour Rousseau, c'est sa faiblesse qui rend l'homme sociable. La sociabilité des hommes naît à un « point » où les forces de l'individu pour se conserver dans l'état de nature sont insuffisantes par rapport aux « obstacles »²⁰² qui lui nuisent, et où il devient par conséquent nécessaire de passer d'une existence naturelle à une existence civile (gouvernement, lois), afin de quitter un état de guerre, naturel chez Hobbes, consécutif à la vie en société chez Rousseau. Nous prolongerons cette thématique dans notre deuxième partie (au chapitre 2.1.2.) avec une confrontation des théories politiques rousseauiste et hobbesienne.

L'enfant doit nécessairement se faire assister par besoin, mais non se faire servir, ce qui est clair dans cet extrait :

Les premiers pleurs des enfants sont des prières : si on n'y prend pas garde elles deviennent bientôt des ordres; ils commencent par se faire assister, ils finissent par se faire servir. Ainsi de leur propre faiblesse d'où vient d'abord le sentiment de leur dépendance, naît ensuite l'idée de l'empire et de la domination²⁰³.

Il se révèle donc indispensable que le gouverneur demeure le « maître » et non le « valet »²⁰⁴. Pour ce faire, la ruse du gouverneur doit *in fine* parvenir à satisfaire les exigences qu'il s'est fixées initialement, tout en donnant le sentiment à l'élève que c'est lui qui décide, donc en employant des pratiques et des chemins détournés. A ce propos, Rousseau critique une nouvelle fois les éducations de son temps : « Dans les éducations les plus soignées le maître commande et croit gouverner ; c'est en effet l'enfant qui gouverne. Il se sert de ce que vous exigez de lui pour obtenir de vous ce qu'il lui plaît, et il sait toujours vous faire payer une heure d'assiduité par huit jours de complaisance »²⁰⁵.

²⁰⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 492.

²⁰¹ C'est cette faiblesse qui rend l'homme sociable : « ce sont les misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres il ne songerait guère à s'unir à eux. Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur. [...] Je ne conçois pas que celui qui n'a besoin de rien puisse aimer quelque chose : je ne conçois pas que celui qui n'aime rien puisse être heureux » (*Émile*, IV, OC IV, p. 503). Dans ce passage, on trouve la thèse défendue par Rousseau - et différente de celle formulée par Hobbes - de la naissance de la société provoquée par l'insuffisance naturelle de l'homme.

²⁰² *CS*, I, 6, OC III, p. 360.

²⁰³ *Émile*, I, OC IV, p. 287.

²⁰⁴ *Émile*, I, OC IV, p. 263.

²⁰⁵ *Émile*, II, OC IV, p. 362.

Ce subterfuge consistant à masquer l'intention du gouverneur vise à ce « qu'Émile n'ait qu'un rapport physique au monde, que nulle volonté ne s'interpose entre lui et son expérience des choses »²⁰⁶. C'est ainsi que :

[...] vous le verrez s'occuper uniquement à tirer de tout ce qui l'environne le parti le plus avantageux pour son bien-être actuel ; c'est alors que vous serez étonné de la subtilité de ses inventions [...] En le laissant ainsi maître de ses volontés vous ne fomenterez point ses caprices. En ne faisant jamais que ce qui lui convient, il ne fera bientôt que ce qu'il doit faire²⁰⁷.

Cet extrait autorise, nous semble-t-il, à effectuer un rapprochement avec la liberté politique, devant être entendue chez Rousseau comme indépendance envers la volonté d'autrui. Laisser l'enfant « maître de ses volontés » pourrait être interprété ici comme un éveil à cette liberté politique.

Dès lors, la méthode pédagogique utilisée pour Émile est l'expérience. S'il doit rester dépendant des choses de la nature, c'est qu'il faut éviter qu'Émile ne soit dépendant des hommes, car dans ce cas l'amour de soi pourrait se transformer, se corrompre de manière prématurée en amour-propre. Il s'agit là d'une constante dans la pensée du Genevois. En d'autres termes, il faut tâcher de retarder « le secours d'autrui »²⁰⁸. Pour ce faire, il convient donc de limiter l'imagination chez Émile et de le maintenir tourné exclusivement vers lui-même : « Il se considère sans égard aux autres et trouve bon que les autres ne pensent point à lui. Il n'exige rien de personne et ne croit rien devoir à personne: il est seul dans la société humaine, il ne compte que sur lui seul »²⁰⁹. L'amour-propre ne s'étant pas immiscé en lui, il est apte à entrer dans la sociabilité. Il a vécu exclusivement dans un monde de choses, dans la dépendance de ces dernières, il est ainsi vierge de toute dépendance à l'égard d'autrui : « L'enfant élevé selon son âge est seul. Il ne connaît d'attachements que ceux de l'habitude ; il aime sa sœur comme sa montre, et son ami comme son chien »²¹⁰.

C'est de cette manière, en se considérant « sans égard aux autres » et en trouvant « bon que les autres ne pensent point à lui », qu'Émile aura pu être préparé à accéder à la sociabilité. C'est en ayant appris par l'expérience à exercer la vertu rapportée exclusivement à lui-même, qu'il sera capable de l'exercer à l'égard d'autrui : « Pour avoir aussi les vertus sociales, il lui manque uniquement de connaître les relations qui les exigent, il lui manque uniquement les

²⁰⁶ Guénard, *op. cit.*, 2009, p. 16.

²⁰⁷ *Émile*, II, OC IV, p. 363.

²⁰⁸ *Émile*, II, OC IV, p. 310.

²⁰⁹ *Émile*, III, OC IV, p. 488.

²¹⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 500.

lumières que son esprit est tout prêt à recevoir »²¹¹. Ainsi, Émile est préparé à la sociabilité et à la pitié - source des vertus sociales - dans l'isolement. Dans cette éducation pour et vers lui-même se trouve la condition de possibilité de son retournement vers les autres. Il sera alors en mesure de découvrir d'autres hommes et de les connaître par leurs similitudes avec lui et non par leurs différences, et ce, afin de ne pas risquer d'étouffer le sentiment naturel de pitié par les préjugés. Pour ce faire, le gouverneur opte pour une présentation de l'humanité par ses souffrances : « Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert »²¹². Un choix inverse du gouverneur de présenter l'humanité par ses plaisirs ferait courir le risque de faire du jeune Émile un être envieux, jaloux du bonheur des autres. Dans les sociétés hiérarchiques que Rousseau dénonce, une telle découverte par la souffrance n'est pas possible. Elle ne l'est pas davantage dans les sociétés contemporaines très inégalitaires, où la reproduction sociale ne permet pas aux individus des milieux favorisés de ressentir les souffrances de ceux appartenant aux couches défavorisées de la société.

En outre, ce qui rend possible la sociabilité chez Émile est l'amour de soi - ce sentiment naturel, positif et toujours conforme à l'ordre -, par lequel nous nous aimons « pour nous conserver, et par suite immédiate du même sentiment nous aimons ce qui nous conserve ». Ainsi, il s'agit d'un instinct initialement circonscrit à soi, qui va devenir sentiment et sentiment d'attachement aux autres par l'intermédiaire de la volonté perçue chez l'autre de bienveillance à l'égard de soi. Autrement dit, naturellement est-on amené à éprouver de l'amour pour ceux qui nous aiment, pour ce qui va dans l'intérêt de l'amour de soi : « Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire, ce qui lui nuit le repousse [...] Ce qui nous sert, on le cherche, mais ce qui nous veut servir, on l'aime ; ce qui nous nuit, on le fuit, mais ce qui nous veut nuire, on le hait ». L'éducation d'Émile vise alors à rendre active sa sensibilité, en transformant « cet instinct en sentiment »²¹³ et en orientant l'attachement « purement machinal » et « aveugle » vers la réciprocité par la découverte de « sentiments semblables »²¹⁴ chez les autres. Cependant l'activation de la sensibilité comporte le risque de trahir l'enjeu positif de l'éducation naturelle, en passant d'une disposition à « l'attraction et à la bienveillance » à une disposition aux « sentiments d'aversion »²¹⁵. En effet, chercher à saisir l'intention de l'autre peut conduire à vouloir être préféré. Il s'ensuit que ce désir de

²¹¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 500.

²¹² *Émile*, IV, OC IV, p. 505.

²¹³ *Émile*, IV, OC IV, p. 492.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 805.

préférence peut mener à la rivalité, qui à son tour peut générer de la haine. Et, comme l'écrit F. Guénard : « La réciprocité devient alors désir d'unicité, l'amour de soi devient amour-propre »²¹⁶. La tâche qui incombe au gouverneur est alors d'empêcher cette déformation de l'amour de soi. Le passage par la pitié permet d'activer la sensibilité (le cœur a besoin d'être éduqué à la sensibilité) d'Émile tout en évitant que celle-ci ne s'oriente vers l'amour-propre ; il est alors en mesure de découvrir et d'apprendre à connaître l'homme dans le monde, dans l'ordre social. Suivant le processus éducatif du gouverneur, Émile, préservé de l'amour-propre, sera dans les meilleures dispositions pour étendre son amour de soi à l'amour de la communauté, du corps politique, et pour remplir ses devoirs de citoyen. Voici pourquoi le gouverneur doit d'une part discipliner l'imagination d'Émile et d'autre part lui faire découvrir ses semblables par et dans leurs faiblesses.

1.1.4.2.2 De la connaissance de l'espèce à celle du monde : juger par ses propres moyens

Avant la puberté, Émile ne doit donc pas avoir de rapports moraux avec ses congénères, afin de ne pas risquer de faire naître chez lui des rapports pervers par de mauvaises passions telles la dépendance ou la domination. Comme l'écrit F. Guénard : « Il vit dans un monde de choses et non de volontés »²¹⁷.

Il faut qu'il soit préservé des préjugés et de l'opinion, afin de pouvoir développer la capacité de juger par ses propres moyens. Notons que cet apprentissage peut, nous semble-t-il, être rapproché de la nécessité du citoyen rousseauiste de « n'opiner[r] que d'après lui »²¹⁸. C'est pourquoi, Rousseau écrit :

Si votre élève était seul, vous n'auriez rien à faire ; mais tout ce qui l'environne enflamme son imagination. Le torrent des préjugés l'entraîne ; pour le retenir il faut le pousser en sens contraire. Il faut que le sentiment enchaîne l'imagination, et que la raison fasse taire l'opinion des hommes²¹⁹.

À la puberté, des changements profonds interviennent en Émile, « son cœur n'est plus seul » et il ressent le « besoin d'une compagne ». Conséquemment à ce nouveau besoin, le retournement a lieu, de tourné vers lui-même il se tourne à présent vers les autres. À partir de ce moment : « Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections de son âme naissent

²¹⁶ Guénard, *op. cit.*, 2009, p. 19-20.

²¹⁷ Guénard, *ibid.*, p. 18.

²¹⁸ CS, II, 3, OC III, p. 372.

²¹⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 500-501.

avec celle-là. Sa première passion fait bientôt fermenter les autres »²²⁰. Il devient alors nécessaire pour le gouverneur d'adopter une autre méthode éducative, car le développement des passions est à présent inévitable. Cette méthode qui vise désormais l'éducation à la sociabilité (livres IV et V) ne peut plus se contenter d'être négative. Pour Rousseau, il serait illusoire de prétendre pouvoir agir sur les passions naissantes, il faut donc se contenter d'accompagner leur développement : « [...] je trouverais celui qui voudrait empêcher les passions de naître presque aussi fou que celui qui voudrait les anéantir et ceux qui croiraient que tel a été mon projet jusqu'ici m'auraient sûrement fort mal entendu »²²¹. Aussi faut-il désormais, en prenant « une route opposée à celle que nous avons suivie jusqu'à présent », instruire Émile « plutôt [...] par l'expérience d'autrui, que par la sienne », et ce, dans le but qu'il puisse connaître le « cœur humain » et qu'il développe sa capacité de pitié²²² par l'observation des hommes, car : « Si les hommes le trompent, il les prendra en haine ; mais si respecté d'eux il les voit se tromper mutuellement, il en aura pitié ».

Ce passage intéressant permet sans doute d'expliquer ce qui, chez certains commentaires de Rousseau, passe pour une contradiction, à savoir son rapport à la solitude, le Genevois affirmant en substance qu'il faut vivre loin des autres pour les aimer et pour voir chez eux l'idée de la bonté naturelle de l'homme. Il s'agit alors de l'interpréter davantage comme la recherche d'une position surplombante qui rend possible la nécessité de sentir et juger par soi-même, ce qu'illustre la suite du texte : « Le spectacle du monde, disait Pythagore, ressemble à celui des jeux olympiques. Les uns y tiennent boutique et ne songent qu'à leur profit ; les autres y payent de leur personne et cherchent la gloire ; d'autres se contentent de voir les jeux, et ceux-ci ne sont pas les pires »²²³. L'objectif est qu'Émile puisse découvrir et comprendre les rapports sociaux, observer les défauts des hommes tout en restant en quelque sorte à distance, ce que permet l'étude de l'histoire antique. Grâce à cette distance, il ne cherchera ni à imiter les hommes en s'en servant d'exemples ni à les accuser comme il pourrait le faire de ses contemporains, mais gardera une neutralité propice à l'objectivité : « Voilà le moment de l'histoire : c'est par elle qu'il lira dans les cœurs sans les leçons de la philosophie ; c'est par elle qu'il les verra, simple spectateur, sans intérêt et sans passion, comme leur juge, non comme leur complice, ni comme leur accusateur »²²⁴. Il apprendra ainsi que l'homme, bon par nature, est corrompu par la société, et en particulier par

²²⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 493.

²²¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 491.

²²² *Émile*, IV, OC IV, p. 525.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 526.

les préjugés, source de tous les vices. Ces leçons d'histoire fonderont peut-être son optimisme dans l'individu au motif de la permanence de son essence et son pessimisme quant à la possibilité de voir advenir des sociétés justes et aux mœurs « saines ». Nous reviendrons à la fin de notre troisième partie sur cette dialectique chez Rousseau entre optimisme anthropologique et pessimisme social.

À partir de la puberté, le rôle du gouverneur se borne à présent à l'accompagnement d'Émile dans la socialisation progressive, en développant sa capacité naturelle de sentiment, afin qu'en étant simple spectateur, observateur, il découvre lui-même le caractère corrompant de la société, et forge ainsi son esprit critique indispensable à la vie de citoyen. Pour ce faire, un principe essentiel se dessine dans cette éducation, il s'agit du temps nécessaire laissé à la nature pour faire son œuvre. Émile ne doit pas être en situation d'observer trop tôt les mœurs libertines, friponnes, car l'éducation serait alors mauvaise, en laissant à l'enfant des émotions et des idées confuses alors que « la nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes »²²⁵. Il faut, comme l'écrit Rousseau plus loin, opter pour une méthode qui respecte le temps de la nature, car le « temps vient où la même nature prend soin d'éclairer son élève, et c'est alors seulement qu'elle l'a mis en état de profiter sans risque des leçons qu'elle lui a donne »²²⁶. On pourrait dire que le temps joue en la faveur d'Émile, il suffit de faire comme s'il était avant tout l'élève de la nature²²⁷ :

Voulez-vous mettre de l'ordre et de la règle dans les passions naissantes ? Etendez l'espace durant lequel elles se développent, afin qu'elles aient le temps de s'arranger à mesure qu'elles naissent. Alors ce n'est pas l'homme qui les ordonne, c'est la nature elle-même ; votre soin n'est que de la laisser arranger le travail²²⁸.

À ce titre, l'observation trop précoce des passions sexuelles modifierait le cours naturel du développement d'Émile, alors que : « Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour, c'est l'amitié. Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe ». Aussi convient-il d'accompagner ce mouvement de la nature vers la bienveillance à l'égard des autres : « Voilà donc un autre avantage de l'innocence prolongée ; c'est de profiter de la sensibilité naissante pour jeter dans le cœur du jeune adolescent les premières semences de l'humanité »²²⁹. Il s'agit donc d'activer la sensibilité, mais en prenant soin de respecter l'ordre naturel d'apparition de celles-ci, il ne faut pas forcer la nature. Les passions doivent se

²²⁵ *Émile*, III, OC IV, p. 319.

²²⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 500.

²²⁷ « La véritable marche de la nature est plus graduelle et plus lente » (*Émile*, IV, OC IV, p. 502).

²²⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 500.

²²⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 502.

développer selon l'ordre de la nature, afin que « celles-ci ne s'entredétruisent pas les unes les autres : on va de l'amour de soi à la bienveillance, de la bienveillance à l'amitié, de l'amitié à l'amour »²³⁰. S'agissant de ce procès selon lequel « les développements successifs se font selon l'ordre de la nature »²³¹, soulignons que Bertrand Binoche, comparant l'importance de ce concept de *progrès naturel* dans l'*Émile* à celle de la perfectibilité dans le second *Discours*²³², en fait une clé de compréhension indispensable du développement de l'individu rousseauiste.

L'amour ne doit donc pas précéder l'amitié, car dans ce cas contraire à l'ordre naturel la convoitise et la rivalité risqueraient de prendre la place de la bienveillance. Quelques pages plus loin, le philosophe genevois revient sur l'importance de respecter cet ordre dans un passage où il décrit la naissance des passions sexuelles, ce « feu de l'adolescence ». Avant ce changement, l'enfant n'aime rien d'autre que lui-même (amour de soi), mais *mutatis mutandis*, il est sur le point de perdre sa liberté, asservi qu'il est par ses attachements : « Tant qu'il n'aimait rien, il ne dépendait que de lui-même et de ses besoins ; si tôt qu'il aime, il dépend de ses attachements »²³³. Dans le cas d'une inversion des termes de cet ordre, l'imagination exciterait le tempérament, et aucun attachement ne serait possible :

[...] les jeunes gens corrompus de bonne heure, et livrés aux femmes et à la débauche [...] auraient sacrifié père mère et l'univers entier au moindre de leurs plaisirs. Au contraire, un jeune homme élevé dans une heureuse simplicité est porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses²³⁴.

Si, au terme de son éducation, Émile doit pouvoir aimer tous les hommes, cette généralisation ne va pas de soi, aussi doit-il commencer par des individus de son espèce qui lui sont proches : « [...] cette sensibilité se bornera premièrement à ses semblables, et ses semblables ne seront point pour lui des inconnus ; mais ceux avec lesquels il a des liaisons, ceux que l'habitude lui a rendus chers ou nécessaires »²³⁵. Il s'agit d'empêcher chez Émile que la sensibilité naissante ne prenne la direction de sentiments négatifs. L'enfant doit apprendre à saisir, à sentir l'identité de nature qui le lie aux autres. Le mécanisme alors requis est la pitié, c'est par elle qu'Émile prend conscience de la similitude. Mais la formation de ces premiers liens qui l'unissent à son espèce, selon les mots de Rousseau, ne suffisent pas à Émile pour se représenter le genre humain : « En dirigeant sur elle [l'espèce] sa sensibilité

²³⁰ Guénard, *op. cit.*, 2009, p. 20.

²³¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 501.

²³² *Nommer l'histoire : parcours philosophiques*. Paris : Éditions EHESS, 2018, p. 71-72.

²³³ *Émile*, IV, OC IV, p. 520.

²³⁴ *Ibid.*, p. 502.

²³⁵ *Émile*, IV, OC IV, p. 520.

naissante, ne croyez pas qu'elle embrassera d'abord tous les hommes, et que ce mot de genre humain signifiera pour lui quelque chose ». Ce n'est :

qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières, après bien des réflexions sur ses propres sentiments, et sur ceux qu'il observa dans les autres, qu'il pourra parvenir à généraliser ses notions individuelles, sous l'idée abstraite d'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espèce²³⁶.

Ce n'est qu'après avoir observé et senti la souffrance des autres, en ayant ainsi reconnu en elle la sienne propre, qu'Émile saura ce qu'est un être qui souffre. La fonction de la pitié est ici double, puisqu'elle permet de se mettre à la place d'autrui qui souffre mais aussi de reconnaître en tant qu'homme sa similitude avec l'autre. Émile est à présent en mesure de découvrir et d'apprendre à connaître l'homme dans le monde, dans l'ordre social. Auparavant, il était nécessaire qu'il connaisse l'espèce avant le monde, afin d'être préservé des préjugés. Ayant acquis la connaissance nécessaire à l'identification de l'identité (des affections) dans l'espèce, Émile pourra établir un jugement objectif et non corrompu, jugement selon ses propres opinions sur les différences qu'il pourra observer dans les sociétés, et en particulier sur l'inégalité civile.

Émile n'est pas fait pour rester toujours solitaire ; membre de la société il en doit remplir les devoirs. Fait pour vivre avec les hommes il doit les connaître. Il connaît l'homme en général ; il lui reste à connaître les individus. Il sait ce qu'on fait dans le monde ; il lui reste à voir comment on y vit²³⁷.

Au terme de cette période d'éducation qui s'achève avec la *Profession de foi du vicaire savoyard* que le gouverneur rapporte à Émile, ce dernier a développé toutes les dispositions nécessaires à la sociabilité - sensibilité, compassion, bienveillance, attachement à ses proches, amitié avec le gouverneur - ainsi que « ce qu'il lui faut de religion pour servir sa morale ». Mais, pour devenir véritablement un être sociable, il « lui manque *l'art de vivre avec ses semblables* »²³⁸. Il doit découvrir les différentes modalités de la vie en société, les manières et les usages. Il y est préparé, aussi il « n'y portera plus l'admiration stupide d'un jeune étourdi, mais le discernement d'un esprit droit et juste »²³⁹.

Jusqu'à présent, Émile ne connaissait que la bienveillance et l'amitié, mais devant rencontrer celle qui est destinée à devenir sa compagne, il doit désormais, étant parvenu « au dernier acte de la jeunesse », connaître l'amour. Mais il ne s'agit plus d'aimer par habitude ou par gratitude comme précédemment s'agissant des liens amicaux avec ses proches.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 654.

²³⁸ Guénard, *op. cit.*, 2009, p. 22.

²³⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 654.

Prénommée Sophie, la compagne d'Émile est une chimère, un « objet imaginaire » et un expédient qui a pour fonction d'apprendre à Émile ce qu'est l'amour véritable. Ce modèle fourni à Émile doit lui permettre de discerner l'illusion de la vérité dans l'amour, car sinon il risquerait d'être trompé par les illusions²⁴⁰. En outre, dans cette entrée dans le monde, Émile pourra être confronté à la dissemblance de l'être et du paraître ainsi qu'aux rapports sociaux de servitude et de dépendance réciproque, desquels il a été jusque-là tenu à l'écart, isolé, préservé par son gouverneur. De la vie en société, il faudra aussi qu'il apprenne à être méfiant envers l'opinion. Aussi, même si le désir de plaire « ne le laisse plus absolument indifférent sur l'opinion d'autrui il ne prendra de cette opinion que ce qui se rapporte immédiatement à sa personne sans se soucier des appréciations arbitraires qui n'ont de loi que la mode ou les préjugés ». Il doit ainsi se protéger de l'opinion et veiller à ne pas y succomber. Pour ce faire, Émile ne doit se fier qu'à son bon sens car il « [...] est un homme de bon sens et ne veut pas être autre chose »²⁴¹.

Avec la *Profession de foi du vicaire savoyard*, le gouverneur dote son élève d'une religion au service de sa morale. Émile peut désormais observer les mœurs, étudier « les hommes par leurs mœurs dans le monde comme il les étudiait ci-devant par leurs passions dans l'histoire »²⁴². Aussi faut-il à présent qu'il soit éduqué au goût. Dans son éducation naturelle, Émile a appris à bien juger ce qui lui est utile et, en suivant le guide moral infaillible qu'est la conscience, aussi à juger ce qui est bien. Émile entrant dans le monde social, le gouverneur doit désormais « cultiver le goût » de son disciple : « La connaissance de ce qui peut être agréable ou désagréable aux hommes n'est pas seulement nécessaire à celui qui a besoin d'eux, mais encore à celui qui veut leur être utile »²⁴³. Mais ce bon goût nécessaire à la sociabilité est fragile, menacé qu'il est par la mode : lorsque « la multitude n'a plus de jugement à elle ; elle ne juge plus que d'après ceux qu'elle croit plus éclairés qu'elle ; elle approuve, non ce qui est bien, mais ce qu'ils ont approuvé »²⁴⁴. On retrouve ici une constante dans la philosophie de Rousseau, la nécessité d'une autonomie de penser de l'individu, l'exigence de n'opiner que d'après soi, sans le recours d'autrui : « Dans tous les temps faites que chaque homme ait son propre sentiment, et ce qui est le plus agréable en soi aura toujours la pluralité des suffrages »²⁴⁵. Si le gouverneur doit agir sur le goût, c'est que ce dernier, don naturel, peut se corrompre au sein de la société : « Le meilleur goût tient à la

²⁴⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 656.

²⁴¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 670.

²⁴² *Émile*, IV, OC IV, p. 671.

²⁴³ *Ibid.*, p. 673.

²⁴⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 672.

²⁴⁵ *Ibid.*

vertu même ; il disparaît avec elle, et fait place à un goût factice et guindé qui n'est plus que l'ouvrage de la mode »²⁴⁶. Le bon goût, tenant aux bonnes mœurs²⁴⁷, s'altère lorsque l'on se contente de suivre celui de ceux que l'on juge plus éclairés. Cette attitude hétéronome conduit à « la dissolution des mœurs, suite nécessaire du luxe, [qui] entraîne à son tour la corruption du goût »²⁴⁸. Comme l'écrit Pierre Burgelin, l'« opinion altère le goût instinctif »²⁴⁹. Émile doit donc apprendre à juger par ses propres moyens et non en suivant l'opinion.

1.1.4.2.3 De l'éducation à la sociabilité à l'éducation à une certaine citoyenneté

Au début du livre V, les principes éducatifs qu'Émile a reçus le rendent apte à trouver sa place dans l'ordre social. Il est en mesure de bien se comporter avec les autres, connaît les bonnes et les mauvaises mœurs, sait se faire apprécier des autres mais aussi comment ne pas céder aux mauvaises passions liées à l'amour-propre, qui conduisent à rechercher uniquement ses propres intérêts et à l'éloigner des autres. Il est désormais apte à vivre en société. Mais si Émile a découvert ce qu'est une société, il doit encore apprendre à connaître l'État. Le gouverneur doit alors entreprendre son éducation à la citoyenneté. En cohérence avec son anthropologie, Rousseau fait naturellement reposer le principe qui lie les citoyens à l'État sur l'amour de soi. Il s'agit de partir de cette source primitive naturelle et conforme à l'ordre, laquelle doit s'étendre, dans un premier temps, à ses proches et à sa compagne (famille) et, dans un second, à la patrie qui l'a vu naître et lui a permis de vivre en paix. Notons l'expression de cette suite : amour de soi puis amour des proches puis amour de patrie.

L'éducation d'Émile s'achève par un voyage, au cours duquel le jeune homme doit observer les sociétés existantes. Il doit ainsi quitter Sophie, non pour l'abandonner, mais pour « revenir digne d'elle ». Cette nécessité de partir en voyage répond à des exigences liées à sa future citoyenneté. Selon le gouverneur, Émile doit encore méditer sur ses devoirs en tant qu'époux et chef de famille. À ce dernier titre, il devient membre de l'État et doit donc connaître les devoirs du citoyen²⁵⁰, savoir ce que sont le gouvernement, les lois et la patrie, afin de connaître l'ordre civil et d'y trouver sa place (on pourrait ajouter, sur le modèle de l'ordre de la nature dans lequel il a sa place, à la différence que cette place y est

²⁴⁶ *Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 661.

²⁴⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 673.

²⁴⁸ *Premier Discours*, OC III, p. 21.

²⁴⁹ *Notes sur l'Émile*, OC IV, p. 1619.

²⁵⁰ « Vous avez étudié vos devoirs d'homme, mais ceux de citoyen, les connaissez-vous ? » (*Manuscrit Favre*, OC IV, p. 1679).

naturelle) : « Vous croyez avoir tout appris, et vous ne savez rien encore. Avant de prendre une place dans l'ordre civil, apprenez à le connaître et à savoir quel rang vous y convient »²⁵¹. Cette expérience de découverte du monde est une étape nécessaire dans l'éducation d'Émile, car le jeune homme doit connaître concrètement, et non seulement par les livres, « le génie et les mœurs des autres nations »²⁵². Afin de connaître les peuples et les États, il faut observer en pratique leur gouvernement et leurs mœurs²⁵³, étudier la nature du gouvernement en général et les différentes formes (institutions, lois) que peut prendre celui-ci.

Ainsi, dans cette méthode éducative en trois phases, après avoir découvert par l'expérience, dans la première les autres êtres sensibles par la pitié, dans la seconde la société et ses mœurs, la troisième phase concerne son éducation par la politique : « après s'être considéré par ses rapports physiques avec les autres êtres, par ses rapports moraux avec les autres hommes, il lui reste à se considérer par ses rapports civils avec ses concitoyens »²⁵⁴. Au terme de son parcours éducatif, Émile devra choisir un État dans lequel il pourra vivre avec sa compagne sur une « heureuse terre ». Pour être assuré d'y trouver la paix, il lui faudra, et c'est précisément l'objet des deux années de voyage, se garder de choisir « un gouvernement violent », « une religion persécutante » ou encore « des mœurs perverses »²⁵⁵. Émile approche de l'âge de majorité qui était alors de vingt-cinq ans en France et à Genève, par conséquent de l'âge où les lois protégeant les citoyens permettent à ceux-ci de disposer de leurs propres biens et d'être maîtres de leur propre personne. Il devra alors accepter et aimer les lois de l'État choisi. La citoyenneté proposée au jeune homme repose sur le contrat auquel il consent ou renonce librement :

[...] par un droit que rien ne peut abroger, chaque homme en devenant majeur et maître de lui-même devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel elle est établie. Ce n'est que par le séjour qu'il y fait après l'âge de raison qu'il est censé confirmer tacitement l'engagement qu'ont pris ces ancêtres. Il acquiert le droit de renoncer à sa patrie [...] Par le droit rigoureux chaque homme reste libre à ses risques en quelque lieu qu'il naisse, à moins qu'il ne se soumette volontairement aux lois, pour acquérir le droit d'en être protégé²⁵⁶.

La citoyenneté s'acquiert librement et ne saurait être automatique ou imposée. L'obligation à l'égard des lois ne peut reposer que sur un acte libre et volontaire d'engagement. Autrement dit, c'est l'engagement libre qui peut seul produire l'obligation et la soumission aux lois, et par là même leur légitimité.

²⁵¹ *Émile*, V, OC IV, p. 823.

²⁵² *Émile*, V, OC IV, p. 826.

²⁵³ *Émile*, V, OC IV, p. 829.

²⁵⁴ *Émile*, V, OC IV, p. 833.

²⁵⁵ *Émile*, V, OC IV, p. 835.

²⁵⁶ *Émile*, V, OC IV, p. 833.

Mais, au cours de ces voyages, la leçon politique qu'Émile tire de ses observations des États est amère. En effet, il va constater ce que son gouverneur savait déjà, à savoir qu'il n'y a ni vraie cité ni vraie république à laquelle s'attacher : « Avant tes voyages, je savais quel en serait l'effet ; je savais qu'en regardant de près nos institutions tu serais bien éloigné d'y prendre la confiance qu'elles ne méritent pas »²⁵⁷. On reconnaît dans ce passage la critique par Rousseau des sociétés politiques de son temps. Si Émile revient désabusé, c'est qu'il n'a pas observé ce à quoi il aurait pu s'attendre compte tenu de son éducation qui l'a préservé des passions des hommes. Il n'a pas observé d'États dans lesquels les lois sont au-dessus des hommes, et par conséquent où la liberté politique est préservée. Au contraire, il y a vu le règne de l'intérêt particulier. Nous reviendrons sur ces rapports entre la liberté et les lois, et en particulier sur l'intention de Rousseau de mettre les lois au-dessus des hommes que l'on trouve dans la *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767.

Mais si Émile ne peut trouver de lois légitimes auxquelles adhérer volontairement, alors que la citoyenneté se constitue par cet attachement, comment pourrait-il être citoyen et en assumer les devoirs ? Afin de dépasser cette aporie, il faut aller un peu plus loin dans la lecture de ce passage, à l'endroit où Rousseau prend le soin de distinguer patrie et pays : « qui n'a pas une patrie a du moins un pays », c'est-à-dire un État composé d'un gouvernement et de lois fussent-elles « des simulacres », dans lequel il a grandi « tranquille »²⁵⁸. Ainsi, même s'il n'a plus de patrie, tout individu est au moins redevable envers un pays qui lui a permis de vivre en paix²⁵⁹, protégé par ces lois, même si ces dernières n'en étaient pas de véritables (légitimes).

Ainsi, Émile sera attaché à ses compatriotes qui lui auront permis de grandir sous leur protection et à son pays car il aura été garanti des violences particulières y compris par une force publique illégitime. Mais, éduqué selon la nature, il s'efforcera aussi toujours d'en suivre les lois :

Elles tiennent lieu de loi positive au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison ; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre ; car il n'y a d'esclave que celui qui fait mal, car il le fait toujours malgré lui. La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le cœur de l'homme libre ; il la porte partout avec lui²⁶⁰.

²⁵⁷ *Émile*, V, OC IV, p. 857.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 858. Nous prolongerons l'examen de ce passage dans notre deuxième partie au chapitre principal (2.3.) consacré à la place centrale de la vertu dans le rousseauisme.

²⁵⁹ « [...] si la violence publique l'a garanti des violences particulières » (*Ibid.*, p. 858).

²⁶⁰ *Émile*, V, OC IV, p. 857.

Par ailleurs, on peut relever trois conceptions de la citoyenneté dans l'*Émile*. Il s'agit premièrement de la citoyenneté antique. Le citoyen est élevé pour sa patrie et il n'aura d'existence que pour elle. Au début du livre I, en s'appuyant sur ses lectures de Tite-live et Plutarque, Rousseau souligne qu'un Romain ou un Spartiate ne pouvait être défini, dès la naissance, par rien d'autre que par sa citoyenneté. Il y a une solidarité voire une confusion entre l'amour de la patrie et la citoyenneté. La seconde conception est celle de la citoyenneté moderne : c'est le citoyen du contrat d'association fondé sur le consentement mutuel. La force de l'obligation liant les citoyens repose sur ce consentement libre à vivre sous des lois civiles. L'attachement des citoyens est davantage tourné vers les institutions et les lois que vers la cité elle-même. La troisième conception est celle qu'Émile adoptera au terme de son éducation. Nous l'avons vu ci-dessus, il sera reconnaissant à l'égard du pays dans lequel il a vécu en paix, mais devenu citoyen il vivra sous la loi naturelle fondée sur la conscience. Ainsi, l'éducation naturelle d'Émile se termine par l'apprentissage de la citoyenneté, au terme d'un processus d'éducation à la sociabilité qui s'effectue par étapes successives : de l'attachement aux proches (la famille) dont l'habitude de vivre ensemble est le vecteur - qui est reproduit à l'âge adulte avec le rôle de mari puis de père - à l'attachement à la citoyenneté et à l'État qui a permis à Émile-enfant de grandir sous sa protection. Ce processus d'attachement a ainsi placé Émile dans les conditions favorables à une extension de l'amour de soi à l'ensemble de la communauté.

Porté par gratitude à l'attachement à l'État, celui de son pays, Émile sera bien citoyen, mais il ne sera pas le citoyen du Contrat. Alors qu'Émile devenu citoyen vivra sous la loi naturelle fondée sur la conscience, le citoyen du CS vit sous les lois civiles selon les principes du droit politique. Dans notre troisième partie, nous reviendrons sur ce point qui renvoie au problème de l'antithèse homme-citoyen et à leurs deux modes de vie divergents (dans l'*Émile* d'une part, dans le CS d'autre part).

Notons ici une distinction importante du rousseauisme sur laquelle nous reviendrons dans les deux parties suivantes de notre thèse. Alors que la citoyenneté du *contrat* nécessite l'exercice de la vertu politique - comprise comme la conformité de la volonté particulière à la volonté générale (*DEP*) -, la citoyenneté qui est le terme de l'éducation d'Émile repose davantage sur une vertu morale. Certes, l'élève sera citoyen, toujours prêt à servir son pays, mais son action sera surtout guidée par la conscience morale²⁶¹. Par l'éducation reçue de son

²⁶¹ Soulignons que pour Rousseau l'être moral émerge avec la vie sociale : « Soit qu'un penchant naturel ait porté les hommes à s'unir en société, soit qu'ils y aient été forcés par leurs besoins mutuels, il est certain que c'est de ce commerce que sont nés leurs vertus et leurs vices et en quelque manière tout être moral » (*Fragments*

gouverneur qui a dirigé et accompagné le développement positif des passions d'Émile, il saura résister à celles qui conduisent l'individu à se renfermer sur ses seuls intérêts au détriment des autres. Il sera avant tout en mesure de pouvoir vaincre ses passions (les passions mondaines, celles issues de l'amour-propre), ayant appris ainsi à régner sur son cœur. Il aura le mérite d'être capable de vertu morale, en étant confronté aux vices de la société.

Interrogeant la société d'un point de vue moral afin de savoir si elle est en soi un bien ou un mal, Rousseau estime qu'il s'avère évident que la société est davantage un mal, car si l'on effectue une :

[...] comparaison du bon et du mauvais qui en résultent, de la balance des vices et des vertus qu'elle a engendrés chez ceux qui la composent et de ce côté-là la question n'est que trop facile à résoudre et il vaudrait mieux tirer pour jamais le rideau sur toutes les actions humaines que de dévoiler à nos regards un odieux et dangereux spectacle qu'elles nous présentent²⁶².

Cependant, le philosophe genevois semble conserver un certain optimisme dans le pouvoir de l'exercice de la vertu (fût-elle l'action d'un seul individu) et de son exemplarité sur la possibilité de régénération des sociétés : « la vertu d'un seul homme de bien ennoblit plus la race humaine que tous les crimes des méchants ne peuvent la dégrader »²⁶³.

Alors que dans le *DEP* et les *CGP* Rousseau envisage une éducation publique, qui est une éducation pour la patrie et où il s'agit de « faire un citoyen », il envisage dans l'*Émile* une éducation privée, qui est une éducation pour l'individu et une préparation à la vie collective et où il s'agit de « faire un homme ». Dans la troisième partie de notre thèse où nous interrogerons les différentes conceptions de la citoyenneté chez Rousseau ainsi que leurs rapports dans le cadre plus large d'une réflexion sur l'antinomie de l'homme et du citoyen chez notre auteur, nous verrons que ce dernier semble rechercher le moyen de faire cesser ce conflit. Il est en effet possible de relever en filigrane dans son œuvre des propositions de résolution de ce problème paraissant insoluble, sans opter pour l'un des deux choix extrêmes insatisfaisants suivants, que pourraient autoriser respectivement la lecture de l'*Émile* et celle du *CS* : celui de laisser l'homme tout entier à lui-même ou celui de le laisser tout entier à l'État.

politiques, 6, OC III, p. 504-505). Auparavant, dans l'état hypothétique de nature, les hommes n'ont pas de vie morale, car ils n'ont entre eux aucune relation de ce type : dans cet état antérieur à la société, « il ne peut y avoir ni justice, ni clémence, ni humanité, ni générosité, ni modestie » (*Ibid.*, p. 505). Nous reviendrons sur ce point.

²⁶² *Fragments politiques*, 6, OC III, p. 505.

²⁶³ *Fragments politiques*, *ibid.*

1.1.4.3 Retrouver la voix de la conscience vers une transformation sociale

Même s'il est difficile de voir dans l'*Émile* les conditions d'une transformation sociale, Rousseau critique l'éducation telle qu'elle est dans son siècle et défend une voie différente²⁶⁴ pour « son Émile ». Nous l'avons souligné précédemment, il s'agit de le préserver de la comparaison en le tenant à l'écart des autres dans les premières phases de son éducation, dans le but d'éviter la perversion de l'amour de soi en amour-propre. Ce n'est qu'au terme d'une période nécessaire au renforcement de l'amour de soi - voire à l'ensemble de ses facultés²⁶⁵ - qu'Émile pourra se confronter aux autres dans la société. Par ailleurs, alors que les sentiments naturels sont ordonnés, conformes à l'ordre naturel, la corruption de ceux-ci éloigne les individus de cet ordre²⁶⁶. Le désordre serait dû à un effet pervers de la liberté de l'homme l'ayant conduit à ne plus écouter en lui - en son cœur - la voix de la conscience, la seule infallible²⁶⁷. Or, pour Rousseau, c'est ce sentiment intérieur - qui est surtout conscience morale - qui détermine chez l'homme la volonté puis l'action : « ce que je sens être bon est bon et ce que je sens être mauvais est mauvais »²⁶⁸.

Pour le philosophe genevois, la conscience est un « principe inné de justice et de vertu »²⁶⁹. Dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, Rousseau traite de cette notion-clé de sa philosophie. Qualifiée d'« instinct divin », on pourrait dire que la conscience se présente comme une parcelle de Dieu en l'homme, un juge moral qui ne peut tromper à la condition de pouvoir être écouté. Par les expressions « instinct divin, immortelle et céleste voix », Rousseau fait de la conscience la partie abstraite de l'homme, l'émanation ou la présence de Dieu en l'homme. La conscience établit un lien intemporel entre le Dieu-créeur et l'homme.

²⁶⁴ Ainsi que l'indique Rousseau lui-même, l'*Émile* est un « traité de l'éducation » (II, OC IV, p. 358) ou « d'éducation » (II, OC IV, p. 242), il n'est pas qu'un roman : « Si j'ai dit ce qu'il faut faire, j'ai dit ce que j'ai dû dire, il m'importe fort peu d'avoir écrit un roman. C'est un assez beau roman que celui de la nature humaine. S'il ne se trouve que dans cet écrit, est-ce ma faute ? Ce devrait être l'histoire de mon espèce : vous qui la dépravez, c'est vous qui faites un roman de mon livre » (*Émile*, V, OC IV, p. 777). Mais, on pourrait aussi le recevoir comme un traité de réalisation possible des Lumières.

²⁶⁵ Notons que chez Rousseau les facultés de l'homme sont toutes apparues et partiellement développées dès la deuxième étape de l'état de nature.

²⁶⁶ La notion d'ordre, ici naturel, est centrale dans la philosophie de Rousseau. Dans les *LEM*, il souligne l'importance d'une société bien ordonnée au plan politique comme au plan religieux, en affirmant que, dans la République de Genève, le « bon ordre en matière de doctrine » relève de la compétence du Consistoire, le tribunal ecclésiastique, quand le « bon ordre en général » relève davantage de celle du magistrat (*LEM V*, OC III, p. 776).

²⁶⁷ « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions, sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreur en erreur à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe » (*Émile*, IV, OC IV, p. 600-601).

²⁶⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 594.

²⁶⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 598.

Grâce à cette faculté, l'homme dispose en quelque sorte de caractéristiques divines. Ces dernières constituent alors pour lui un guide sûr vers la vérité morale, inaccessible par l'exercice d'une raison sans conscience. Rousseau attribue donc à cette conscience morale un rôle central et infaillible s'agissant du contrôle de la moralité des actions humaines : « [...] grâce au ciel nous voilà délivrés [...]. Nous pouvons être hommes sans être savants ; dispensés de commencer notre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindre frais un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines »²⁷⁰. Rousseau qualifie cette voix de la conscience - qui donne à l'homme les critères du bien et du mal et qui se manifeste spontanément en chacun - de « voix de la nature ». Et c'est précisément la naturalité de la conscience morale - le fait qu'elle fasse partie de la nature du monde et des hommes et que les notions de bien et de mal nous soient données par la nature - qui rend l'homme semblable à Dieu. Aussi, quelles que soient les différences de mœurs entre les hommes, la conscience morale est universelle, et cette connaissance naturelle et commune du bien et du mal en chaque individu (grâce à cette voix intérieure de la nature²⁷¹) est seule capable de permettre à ce dernier d'apprécier la valeur de ses propres actes. Ainsi, la conscience est un sentiment qui se manifeste de manière identique en chaque homme, en tant que jugement moral intérieur de ses propres actes ou de la sincérité de ses intentions. Dès lors, on peut sans doute comprendre pourquoi le philosophe genevois a pu envisager, à partir de ce « principe inné de justice et de vertu », de faire de la volonté générale le fondement de la légitimité de son système politique.

Nous reviendrons sur cette thématique au début de notre troisième partie, notamment avec les travaux de Patrick T. Riley, lequel a montré comment, au terme de la réalisation du politique, la volonté générale devenue véritablement civique semble idéalement pouvoir en quelque sorte accéder au divin. En outre, dans la pensée de Rousseau, si le fil imaginaire reliant les hommes à cette voix intérieure - toujours présente en eux - a été masqué ou effacé par la société pervertie, nous verrons que ce « toujours-là » permet d'espérer une transformation sociale.

²⁷⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 601.

²⁷¹ Elle est le fondement véritable des maximes de l'homme, « [...] est le vrai guide de l'homme, elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps » (*Émile*, IV, OC IV, p. 594).

1.1.4.4 Critique de l'économie politique au nom de la vertu politique²⁷²

Attentif aux questions économiques, Rousseau développe une pensée ancrée dans les réalités concrètes de son temps et formule des critiques à l'endroit de l'économie capitaliste naissante, notamment à partir de la lecture de l'ouvrage de Bernard Mandeville intitulé *La Fable des abeilles*²⁷³ et diffusé en France à partir de 1740. Dans ce texte, l'écrivain hollandais installé en Angleterre entend montrer, ainsi qu'il le souligne dès la page de titre, que « les vices des particuliers tendent à l'avantage du public ». Ce serait de l'égoïsme des intérêts privés qu'il faudrait attendre le bien public, ou encore des vices privés que l'on peut espérer naturellement et spontanément l'émergence d'un intérêt général. Si Mandeville fait en quelque sorte l'apologie du luxe et de l'enrichissement des élites de son temps, c'est qu'il est convaincu que les pauvres en bénéficieront selon un principe que l'on pourrait aujourd'hui qualifier de « ruissellement » économique, ou d'après l'idée selon laquelle il faudrait accepter les extravagances des riches car elles auraient en bout de chaîne des conséquences positives sur toute la société, y compris les pauvres : « Il faut que la fraude, le luxe et la vanité subsistent, si nous voulons en retirer les doux fruits »²⁷⁴. Ainsi, en suivant ce penseur aux formules cyniques, ce ne serait pas la vertu de chacun qui favoriserait le bien public mais au contraire les vices privés : « À mesure que la vanité et le luxe diminuaient, on voyait les anciens habitants quitter leur demeure. Ce n'était plus ni les marchands, ni les compagnies qui faisaient tomber les manufactures, c'était la simplicité et la modération de toutes les abeilles »²⁷⁵. Mandeville fait du luxe et de l'exubérance, contre la tempérance, une condition et un ressort économique d'une nation jouissant « d'une heureuse prospérité » et connaissant la « félicité publique »²⁷⁶ : « Le vice est aussi nécessaire dans un État florissant, que la faim est nécessaire pour nous obliger à manger. Il est impossible que la vertu seule rende jamais une Nation célèbre et heureuse »²⁷⁷. S'opposant à cet éloge du luxe de nombre de penseurs de son temps²⁷⁸ et constatant le discrédit des Modernes à l'égard de la vertu, Rousseau en tire sa

²⁷² Dans notre deuxième partie, nous examinerons cette notion centrale dans la pensée politique de Rousseau. Retenons ici que la vertu politique de laquelle s'inspire le Genevois apparaît chez Montesquieu, notamment aux chapitres III du livre III, V du livre IV et II du livre V de son ouvrage *De l'Esprit des lois*, qui la définit comme amour de l'égalité et de la République et comme un principe fondamental de la démocratie.

²⁷³ Bernard Mandeville. *La Fable des Abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens*, t. I. Traduit de l'anglais sur la 6^e éd. par Jean Bertrand. Londres : Aux dépens de la Compagnie, 1740.

²⁷⁴ Mandeville, *op. cit.*, p. 25.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁷⁸ Outre Mandeville, la critique du luxe de Rousseau s'oppose à l'apologie de celui-ci qu'il lit sous la plume de Melon, de Voltaire ou encore de Cartaud de la Vilate, ce dernier écrivant : « Ce sont à la vérité des choses

conclusion bien connue de l'état de corruption inéluctable des mœurs des peuples éclairés. Il se pose alors en défenseur de la vertu, au point d'en faire un principe central de sa théorie politique - sous la forme de la vertu politique.

Le philosophe genevois peut mesurer l'impact important du libéralisme de John Locke qui se développe en Angleterre, qui a fait sa révolution parlementaire et où les riches ont remplacé les nobles. Il constate en observateur avisé de cette société transformée que ce changement n'a pas eu d'effet positif sur les conditions de vie du peuple. Le Genevois est témoin de la direction que prennent les sociétés de son temps, avec l'organisation des puissances de l'argent, de la finance²⁷⁹ – ce « mot d'esclave »²⁸⁰ - sous l'impulsion d'une bourgeoisie financière, commerciale, industrielle, en Angleterre, en Hollande mais aussi en Suisse. Il déplore aussi on le sait que des penseurs, Voltaire notamment, soient favorables à ce type de société fondée sur l'argent, critère qui ne permet pas de sortir de l'arbitraire et de tendre vers le plus grand bien de tous.

Apparue au début du XVIIIe siècle, l'expression « économie politique » ne désigne pas encore, lorsque Rousseau écrit son *DEP*, « l'étude de la formation, de la distribution et de la consommation des richesses », comme ce sera le cas à partir de la fin des années 1760 sous l'impulsion de la « science nouvelle » des Physiocrates²⁸¹. Au moment de l'écriture de ce discours, l'expression « économie politique » continue de se rapporter à l'organisation du corps politique ou à l'art d'administrer l'État. Comme le montre C. Spector, la critique de l'économie politique naissante au XVIIIe siècle vise trois catégories d'adversaires : les partisans du luxe, les mercantilistes et les Physiocrates. Dans son étude détaillée de cette critique rousseauiste, C. Spector énonce « le socle théorique commun » que le Genevois relève dans ces trois courants de pensée, en le formulant dans les termes contemporains suivants : « le primat accordé à la croissance sur la justice »²⁸².

Dans ses *CGP*, Rousseau condamne vivement le mobile de l'intérêt pécuniaire :

On ne peut faire agir les hommes que par leur intérêt, je le sais ; mais l'intérêt pécuniaire est le plus mauvais de tous, le plus vil, le plus propre à la corruption, et même, je le répète

superflues que le luxe fait rechercher, et qui blessent l'austérité des mœurs ; mais ce sont des choses agréables et qui donnent du pain aux deux tiers de Paris. D'ailleurs, un homme qui épuise sa fortune par une magnificence immodérée, ne nuit point au bien de l'État » (*Essai historique et philosophique sur le goût*. Paris : De Mandouyt, 1736, p. 318).

²⁷⁹ « Les systèmes de finance sont modernes. Je n'en vois rien sortir de bon ni de grand » (*CGP*, XI, OC III, p. 1004). Et encore : « Les systèmes de finance font des âmes vénales, et dès qu'on ne veut que gagner, on gagne toujours plus à être fripon qu'honnête homme » (*Ibid.*, p. 1005).

²⁸⁰ *CS*, III, 15, OC III, p. 429.

²⁸¹ Céline Spector. *Rousseau et la critique de l'économie politique*. Presses Universitaires de Bordeaux, « Histoire des pensées », 2017, 158 p., p. 7.

²⁸² *Ibid.*, 2017, p. 10.

avec confiance et je le soutiendrai toujours, le moindre et le plus faible aux yeux de qui connaît bien le cœur humain²⁸³.

Il oppose à ce motif une conception singulière de la prospérité qui se trouve notamment dans le passage suivant de son *PCC* : « Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse. C'est là le principe fondamental de la prospérité de la nation, et la police que je propose va pour sa partie à ce but aussi directement qu'il est possible »²⁸⁴. Il s'ensuit que les inégalités d'une société donnée ne sauraient qu'être modérées dans ce but de prospérité que doit s'assigner l'État. Car, si les uns peuvent jouir de leurs richesses, ce n'est que parce que d'autres n'en possèdent pas : « Comme ces mots riche et pauvre sont relatifs, il n'y a des pauvres que parce qu'il y a des riches »²⁸⁵. La prospérité au sens rousseauiste n'est alors atteinte que lorsque la répartition des richesses est telle que chacun peut subvenir à ses besoins fondamentaux.

Ainsi que le remarque C. Spector, l'argumentation de Rousseau dans sa critique de l'économie politique est « menée au nom d'une valeur politique (la justice) et non au nom de la productivité économique »²⁸⁶. D'après le Genevois, l'amélioration de la productivité n'est pas l'objectif premier : « Il vaut mieux que la terre produise un peu moins et que les habitants soient mieux ordonnés », aussi est-il préférable de « mal employer les champs que les hommes »²⁸⁷. Notons une fois de plus la priorité accordée ici par Rousseau à l'ordre sur la productivité agricole. La véritable richesse d'un pays ne se mesure pas à productivité et à ses finances mais à la santé et au bonheur de ses membres, les mêmes qui dans le *CS* font tout avec leurs bras et rien avec leur bourse²⁸⁸ : « Pour vous maintenir heureux et libres, ce sont des têtes, des cœurs et des bras qu'il vous faut : c'est là ce qui fait la force d'un État et la prospérité d'un peuple »²⁸⁹. On trouve la même idée dans le *PCC* :

La puissance qui vient de la population est plus réelle que celle qui vient des finances et produit plus sûrement son effet. L'emploi des bras des hommes ne pouvant se cacher va toujours à la destination publique, il n'en est pas ainsi de l'emploi de l'argent ; il s'écoule et se fond dans des destinations particulières²⁹⁰.

²⁸³ XI, OC III, p. 1005.

²⁸⁴ *PCC*, OC III, p. 924.

²⁸⁵ *Fragments politiques sur [le luxe, le commerce et les arts]*, OC III, p. 521.

²⁸⁶ Spector, *ibid.*, p. 33.

²⁸⁷ *PCC*, OC III, p. 924-925.

²⁸⁸ Ainsi retrouve-t-on la même position de Rousseau dans son *PCC*, où il s'agit de former des citoyens actifs : « [...] en employant leur travail, leurs bras et leur cœur plutôt que leur bourse au service de la patrie » (*PCC*, OC III, p. 932). Ou encore : « Partout où l'argent règne celui que le peuple donne pour maintenir sa liberté est toujours l'instrument de son esclavage et ce qu'il paye aujourd'hui volontairement est employé à le faire payer demain par force » (*Fragments séparés du PCC*, OC III, p. 941).

²⁸⁹ *CGP*, XI, OC III, p. 1005.

²⁹⁰ *PCC*, OC III, p. 904.

Rousseau prône l'engagement du citoyen dans un système de milices et de corvées²⁹¹. Sur ce point, dans ses trois textes que sont le *CS*, le *PCC* et les *CGP*, le philosophe genevois s'écarte de la pensée dominante chez ses contemporains, en particulier les physiocrates et notamment le marquis de Mirabeau qui condamnent cette pratique de la corvée. Si notre auteur est convaincu des mérites de ce système, c'est qu'il pense que ce dernier peut empêcher que les citoyens ne se détournent des affaires publiques, un danger qu'il exprime dans le *CS* par la formule bien connue : « Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers »²⁹². Mais, Rousseau sait bien que le système de corvées, inspiré du modèle romain, est associé à la monarchie. C'est pourquoi, s'adressant aux Corses, il écrit : « Que ce mot de corvée n'effarouche point des Républicains ! »²⁹³. Cependant, Rousseau, réaliste, doute de la possibilité de mettre en place un tel système là « où règnent le luxe, le commerce, et les arts »²⁹⁴. En effet, pour pratiquer cette méthode, il faudrait au préalable avoir pu réformer les mœurs, car elle ne peut être efficace qu'appliquée à « un peuple simple et de bonnes mœurs »²⁹⁵ qui serait alors en mesure d'apercevoir la vertu et l'utilité des corvées afin de conserver de telles mœurs.

Selon Rousseau, les Suisses de l'époque moderne, à l'instar des citoyens de la République romaine antique, démontrent encore à certains égards qu'il est possible de réaliser cette conception de la citoyenneté, celle d'un État véritablement libre. En agissant de la sorte indirectement sur les mœurs, les citoyens s'habituent à préférer utiliser leurs bras et non leur bourse : « Loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils paieraient pour les remplir eux-mêmes »²⁹⁶. Aussi, comme le montre Pierre-Olivier Maheux, « [t]émoin du combat des Corses pour leur liberté, Rousseau tient pour acquis qu'il y aura chez eux cette volonté de contribuer au bien commun par les travaux publics »²⁹⁷. Remarquons que s'exprime ici le *leitmotiv* rousseauiste d'accorder toujours la primauté à la valeur morale des hommes sur la

²⁹¹ « [...] je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes » (*CS*, III, 15, OC III, p. 429) ; « Je voudrais qu'on imposât toujours les bras des hommes plus que leur bourse ; que les chemins, les Ponts, les édifices publics, le service du Prince et de l'État se fissent par des corvées et non point à prix d'argent » (*CGP*, XI, OC III, p. 1009).

²⁹² *CS*, III, 15, OC III, p. 429.

²⁹³ *PCC*, OC III, p. 932.

²⁹⁴ *CGP*, XI, OC III, p. 1009.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *CS*, III, 15, OC III, p. 429.

²⁹⁷ Pierre-Olivier Maheux. « *Corses, voilà un beau modèle* » : *Les référents suisse et romain dans le Projet de Constitution pour la Corse de Jean-Jacques Rousseau*. Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université de Laval dans le cadre du programme de maîtrise en histoire pour l'obtention du grade de maîtrise ès arts (M. A.), 2011, p. 98.

poursuite d'intérêts pécuniaires, que l'on trouve formulé clairement dans le *PCC* : « Gardons-nous d'augmenter le trésor pécuniaire aux dépens du trésor moral »²⁹⁸.

C'est pourquoi, comme le relève C. Spector, dans le plan du *DEP*, « l'économie qui a trait à la subsistance des citoyens et aux revenus de l'État, vient en dernier lieu (et non en dernière instance) pour mieux garantir les conditions d'exercice de la volonté générale et les conditions du règne de la vertu »²⁹⁹.

Cette priorité donnée aux mœurs permet d'éclairer la place privilégiée accordée par Rousseau à l'agriculture, cette dernière contribuant aux bonnes mœurs, à la discipline civique et à la liberté politique, et permettant d'éviter la corruption de celles-ci, à laquelle conduisent de façon inéluctable le commerce et le luxe. En effet, la culture de la terre génère de nombreux bénéfices pour les États, en particulier au plan démographique, car elle favorise l'accroissement de la population, d'une part grâce à l'augmentation quantitative des subsistances disponibles, d'autre part par la bonté des mœurs qu'elle promeut. La pratique de l'agriculture permet le développement d'un tempérament et de mœurs chez les hommes qui deviennent vigoureux et résistants dans cette vie simple, rustique et laborieuse, qui les prémunit du désordre et des vices liés à l'oisiveté. En outre, le travail de la terre, en suscitant un attachement des hommes à cette dernière, entretient leur amour de la patrie et les rend satisfaits de leur condition, ce qui a pour effet d'assurer la stabilité politique. Au contraire, la vie citadine rend les hommes sujets à la servilité et susceptibles de vendre leur nation pour la satisfaction de leur intérêt et de leur plaisirs³⁰⁰. Enfin, cette existence rustique et laborieuse forme des citoyens-soldats aptes à défendre leur patrie, à partir d'hommes robustes et courageux s'opposant aux caractéristiques des hommes des villes qui sont « mutins et mous »³⁰¹.

Ainsi, en matière d'économie, si Rousseau attribue le primat à l'agriculture³⁰², c'est avant tout pour parvenir aux objectifs républicains du système politique, à savoir favoriser et

²⁹⁸ *PCC*, OC III, p. 933.

²⁹⁹ Spector, *op. cit.*, p. 35.

³⁰⁰ *PCC*, OC III, p. 905 et p. 911.

³⁰¹ *PCC*, OC III, p. 905.

³⁰² Dans son *Projet de constitution pour la Corse* et dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau conseille aux deux nations d'instaurer un modèle d'agriculture qui ne doit chercher à accroître sa production que par l'extension des surfaces cultivées, et non par l'industrie et la technique. Il prône un modèle de républiques agraires ou d'états campagnards. S'agit-il d'une référence aux *Waldstätten*, les cantons primitifs du centre de la Suisse ? Cette agriculture est fondée sur l'autosuffisance en matière de subsistance, l'indépendance alimentaire : « Un pays est dans sa plus grande force d'indépendance quand la terre y produit autant qu'il est possible, c'est-à-dire quand elle a autant de cultivateurs qu'elle en veut avoir » (*PCC*, OC III, p. 944). De la même manière, il recommande aux Polonais de : « [...] former une nation libre, paisible et sage qui n'a ni peur ni besoin de personne, qui se suffit à elle-même et qui est heureuse » (*CGP*, OC III, p. 1003). L'objectif ultime visé est celui d'établir un peuple libre, indépendant et vertueux.

conserver la justice, la vertu et la liberté, comme il le sous-entend dans son *PCC* : « tout dépend du dernier but auquel on tend. Le commerce produit la richesse ; mais l'agriculture assure la liberté », les deux étant « incompatibles »³⁰³. L'agriculture est l'activité économique la plus à même de favoriser l'amour de la patrie et l'unité des mœurs au sein de la communauté politique³⁰⁴. Le but de l'autarcie économique est « l'indépendance politique, qui favorise le 'bonheur public'³⁰⁵ »³⁰⁶. Les Suisses n'étaient pas dépendants des puissances voisines, ils formaient ainsi un « peuple pauvre mais sans besoins dans la plus parfaite indépendance [qui se] multipliait ainsi dans une union que rien ne pouvait altérer »³⁰⁷. Rousseau fait l'éloge de cette vie frugale, rustique et simple, car elle favoriserait le courage et l'unité, permettant ainsi de préserver l'indépendance nationale : « Une troupe de pauvres Montagnards dont toute l'avidité se bornait à quelques peaux de moutons, après avoir dompté la fierté Autrichienne, écrasa cette opulente et redoutable Maison de Bourgogne qui faisait trembler les Potentats d'Europe »³⁰⁸.

Cependant, dans son *PCC*, Rousseau souhaite présenter aux Corses à la fois un modèle et un contre-modèle, qui sont respectivement la Suisse primitive et la Suisse de son temps. De la première, il écrira : « Corses, voilà le modèle que vous devez suivre pour revenir à votre état primitif »³⁰⁹. Au contraire, il prend la seconde comme une mise en garde adressée aux Corses s'agissant de la Suisse qu'il observe, une Suisse en proie à une dégénérescence de ses mœurs simples, du fait d'avoir voulu ressembler aux pays voisins, d'avoir cédé au « faux éclat des nations voisines »³¹⁰. Dans la *Lettre à d'Alembert*, sa critique vise précisément la culture française. Ils invitent les Corses à conserver une sage médiocrité³¹¹, qu'il définit comme suit à la fin du livre IV de l'*Émile* : « Quiconque jouit de la santé et ne manque pas du nécessaire, s'il arrache de son cœur les biens de l'opinion est assez riche : c'est l'*aurea mediocritas* d'Horace »³¹². Rousseau dénonce le goût pour l'argent en invitant à cultiver une « heureuse

³⁰³ *PCC*, OC III, p. 905.

³⁰⁴ Sur ce point, Rousseau prend souvent pour exemple le modèle de la Rome antique républicaine, comme exemple pour son *PCC*, dans lequel les Corses invités à devenir des laboureurs « comme les premiers Romains » (*PCC*, OC III, p. 925).

³⁰⁵ *Fragment sur le bonheur public*, 8, OC III, p. 512-514.

³⁰⁶ Spector, *op. cit.*, p. 41.

³⁰⁷ *PCC*, OC III, p. 914.

³⁰⁸ *Premier Discours*, OC III, p. 20.

³⁰⁹ *PCC*, OC III, p. 915.

³¹⁰ *PCC*, OC III, p. 950.

³¹¹ Une sage médiocrité qu'il convient, nous semble-t-il, de rapprocher de l'éloge fait ailleurs par notre auteur de l'ordre moyen de la bourgeoisie de Genève (cf. notre deuxième partie au chapitre consacré à la théorie rousseauiste du gouvernement, et plus particulièrement à sa préférence pour un gouvernement énarétocratique).

³¹² OC IV, p. 691.

médiocrité », une « heureuse moyenne »³¹³. Le contre-modèle est celui de la Suisse telle qu'elle est devenue, en renonçant à son « antique simplicité »³¹⁴. Les différents échanges et contacts, économiques, culturels et militaires avec les nations voisines ont peu à peu corrompu les mœurs simples et pures de Suisses, tel est le cas des mercenaires suisses, réputés pour leur courage ont vendu « à prix d'argent les vertus qui se payent le moins et que l'argent corrompt le plus vite »³¹⁵. La corruption des mœurs vient ici du goût pour l'argent qui a pour conséquence que : « La pauvreté ne s'est fait sentir dans la Suisse que quand l'argent a commencé d'y circuler »³¹⁶. Notons que l'on trouve la même corrélation entre argent et pauvreté dans la *Nouvelle Héloïse* à propos du Haut-Valais : « Si jamais ils ont plus d'argent, ils seront infailliblement plus pauvres »³¹⁷. Les gouvernants de la Suisse moderne prennent exemple sur les pays voisins et impulsent le développement de l'industrie, du commerce et luxe, ce qui a pour effet négatif, remarqué par Rousseau, de lier « les particuliers à l'autorité publique par leurs métiers et par leurs besoins les fait dépendre de ceux qui gouvernent beaucoup plus qu'ils n'en dépendaient dans leur état primitif »³¹⁸. Déjà dans son premier *Discours* de Dijon, Rousseau alertait sur le caractère despotique des sciences et des arts :

Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés ; les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés³¹⁹.

Ainsi, Rousseau fait du développement des sciences et des arts la cause de la régression des activités agricoles, par conséquent de la désertification des campagnes et, à l'inverse, à la concentration dans les villes. Il s'ensuit le recours à l'importation pour certaines denrées devenues rares. De là, la Suisse, autrefois indépendante à l'égard des puissances voisines, l'est de moins de moins. Les mœurs changent, l'amour de la patrie décline au profit de celui de l'argent et de l'intérêt particulier. Ce déclin induit celui de la liberté de la Suisse. Par cette critique sévère de la corruption des mœurs, Rousseau met en garde les Corses contre la possibilité de suivre le même processus de décadence.

³¹³ Frédéric Lefebvre, « Proportion, finalité, affinité : la notion de rapport chez Rousseau », p. 52. In : André CHARRAK, Jean SALEM (dir.). *Rousseau et la philosophie*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004, 238 p.

³¹⁴ *Lettre de Rousseau à Charles-François-Frédéric de Montmorency-Luxembourg, maréchal-duc de Luxembourg* du 20 janvier 1763. In : *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, t. XV (janvier-mars 1763). Édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, Oxford, The Voltaire Foundation, 1972, lettre 2440, p. 49.

³¹⁵ PCC, OC III, p. 915.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 916.

³¹⁷ OC II, p. 80.

³¹⁸ PCC, OC III, p. 916.

³¹⁹ OC III, p. 7.

Le système économique préconisé par Rousseau, centré sur l'agriculture, doit permettre de se prémunir contre toute forme d'asservissement d'un individu à un autre en faisant en sorte « que chacun se suffise à lui-même autant qu'il se peut »³²⁰. Le Genevois rejette ainsi l'idée d'une division du travail³²¹ pour ses conséquences négatives sur les hommes et leurs rapports. Son éloge récurrent de l'agriculture heureuse³²² associée à un artisanat complémentaire de celle-ci dessine les contours d'une économie fondée sur la subsistance familiale et la non-domination qui s'oppose à l'économie de marché. Cette économie véritable vise l'abondance, il faut que « toutes les choses nécessaires à la vie se trouvent rassemblées dans le pays en telle quantité que chacun peut avec son travail amasser aisément tout ce qu'il lui faut pour son entretien »³²³.

Notons qu'avec Rousseau, « l'idée même de travail se transforme : elle perd la signification proprement économique qu'elle avait chez Locke, pour prendre un sens social [...] le travailleur ne cherche pas, comme chez Locke, à acquérir solitairement, sa subsistance, mais à en payer le prix à la société »³²⁴ : « Travailler est [...] un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon »³²⁵.

Deux siècles et demi plus tard, l'évolution économique et sociale des sociétés que Rousseau prévoyait et critiquait s'est réalisée : la production pour le marché l'a emporté sur l'agriculture de subsistance, la division du travail s'est accrue et les États sont de grande taille. Les impôts sont payés en argent et non en nature, la conséquence étant que les citoyens ne s'acquittent pas de leurs devoirs, ils payent pour que d'autres les remplissent à leur place.

En outre, en dénonçant les progrès du despotisme à l'époque moderne et en en décrivant l'avènement, dans le second *Discours*, en tant que dernier terme de l'inégalité,

³²⁰ *Fragments politiques [économie et finances]*, 5, OC III, p. 526.

³²¹ Sur ce refus de la division des tâches qui engendre des rapports de dépendance entre les individus, nous pouvons citer un passage du livre III de l'*Émile* – « Pour exercer un seul art [les hommes modernes] sont asservis à mille autres, il faut une ville à chaque ouvrier » (OC IV, p. 460) -, ou encore un passage du *PCC* où le Genevois fait l'éloge des Suisses primitifs : « chacun exerçait dans sa maison tous les arts nécessaires ; tous étaient maçons, charpentiers, menuisiers, charrons » (OC III, p. 914).

³²² « Je me souviens d'avoir vu dans ma jeunesse aux environs de Neuchâtel un spectacle assez agréable et peut-être unique sur terre. Une montagne entière couverte d'habitations dont chacune fait le centre des terres qui en dépendent ; en sorte que ces maisons, à distance aussi égales que les fortunes des propriétaires offrent à la fois aux nombreux habitants de cette montagne le recueillement de la retraite et les douceurs de la société. Ces heureux paysans [...] cultivent avec tout le soin possible des biens dont le produit est pour eux, et emploient le loisir que cette culture leur laisse à faire mille ouvrages de leurs mains, et à mettre à profit le génie inventif que leur donna la nature. [...] chacun réunit à lui seul toutes les professions diverses [...] et fait tous ses outils lui-même » (*Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 55-56).

³²³ *Fragment sur le luxe, le commerce et les arts*, OC III, p. 524.

³²⁴ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. 2e éd. Paris : Vrin, 1983, p. 527.

³²⁵ *Émile*, III, OC III, p. 470.

Rousseau entend montrer que ce fléau parvient « à fouler aux pieds les lois et le peuple, et à s'établir sur les ruines de la république »³²⁶. Pour le Genevois, si le despotisme se généralise au XVIIIe siècle, comme il le soutient notamment dans les *CGP*, c'est parce que les mœurs corrompues des individus s'uniformisent et détournent les citoyens de leur devoir, de l'amour de la liberté et de l'attachement à la patrie. Chez les Européens modernes, la passion du gain inhibe celle de la liberté :

Tous dans les mêmes circonstances feront les mêmes choses ; tous se diront désintéressés et seront fripons ; tous parleront du bien public et ne penseront qu'à eux-mêmes ; tous vanteront la médiocrité et voudront être des Crésus ; ils n'ont d'ambition que pour le luxe, ils n'ont de passion que celle de l'or. Sûrs d'avoir avec lui tout ce qui les tente, tous se vendront au premier qui voudra payer³²⁷.

La vive méfiance de Rousseau à l'égard du rapport à l'argent³²⁸ nous invite à interroger notre modernité, en particulier s'agissant des conséquences de la dissolution progressive du politique dans l'économique. Son point de vue sur la place de l'économique dans les sociétés invite à envisager un renversement, car, ainsi que l'écrit Catherine Larrère : « Il y a chez Rousseau la conviction que l'on peut instrumentaliser l'économique [...] pour le mettre au service d'une politique républicaine. Il y aurait ainsi possibilité d'une économie vertueuse, d'une économie de l'égalité républicaine »³²⁹. Notons que notre auteur semble trouver un exemple réel de cette économie vertueuse dans la République de Genève, ainsi qu'il le souligne dans son *DEP* : « Pour exposer ici le système économique d'un bon gouvernement, j'ai souvent tourné les yeux sur celui de cette république [de Genève] : heureux de trouver ainsi dans ma patrie l'exemple de la sagesse et du bonheur que je voudrais voir régner dans tous les pays »³³⁰. Nous nous pencherons ci-après sur l'influence de Genève sur la théorie politique de Rousseau.

Pour le Genevois, dans cette économie *véritable*, le politique et le moral l'emportent sur l'économique³³¹, ce dernier n'étant alors qu'un moyen (un instrument) en vue de réaliser l'objectif de faire régner la vertu. Comme de la nature du système économique dépend les mœurs des citoyens, on comprend pourquoi, lorsque l'occasion se présente d'appliquer ses

³²⁶ III, OC III, p. 191.

³²⁷ *CGP*, OC III, p. 960.

³²⁸ Sa conviction que l'attrait pour l'argent est cause de la décadence.

³²⁹ « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? », *Cahiers d'économie Politique*, n° 53, vol. 2, 2007, p. 128.

³³⁰ OC III, p. 267.

³³¹ Dans ses *CGP*, il indique la méthode à suivre afin de tendre vers l'objectif ultime qui est celui d'établir un peuple libre, indépendant et vertueux. Il s'agit de « maintenir, rétablir [...] des mœurs simples, des goûts sains, un esprit martial sans ambition, former des âmes courageuses et désintéressées ; appliquer [les] peuples à l'agriculture et aux arts nécessaires à la vie, rendre l'argent méprisable, et s'il se peut inutile, chercher, trouver, pour opérer de grandes choses, des ressorts plus puissants et plus sûrs » (XI, OC III, p. 1003-1004).

principes politiques au cas polonais, Rousseau insiste autant sur la dimension économique du politique, et pourquoi aussi il importe tant que l'économique se mette au service du politique et du moral. Au service de l'art de gouverner les peuples se trouve donc le système économique, duquel Rousseau refuse que l'argent soit le fondement en réduisant sa place à un rôle de simple d'instrument, afin de limiter l'inégalité et la corruption qu'il génère. Il s'agit d'empêcher que le rapport à l'argent ne devienne une mauvaise passion³³². Aussi, écrit-il :

Il importe extrêmement de ne souffrir dans la république aucun financier par état : moins à cause de leurs gains malhonnêtes qu'à cause de leurs principes et de leurs exemples qui trop prompts à se répandre dans la nation détruisent tous les bons sentiments par l'estime de l'abondance illicite et de ses avantages, couvrent de mépris et d'opprobre le désintéressement, la simplicité, les mœurs et toutes les vertus³³³.

Ainsi, dans son *PCC*, la conviction rousseauiste que le politique doit primer sur l'économique et sa pensée d'une économie privilégiant l'agriculture et l'indépendance autarcique doivent être comprises comme un moyen en vue de fins politiques : le dévouement à la patrie et l'incitation à la vertu civique. En outre, les considérations de Rousseau sur l'économie politique naissante, notamment sur les principes de prospérité et d'abondance, doivent être entendues comme permettant de mettre en place un système économique capable de garantir la liberté et l'égalité, et par conséquent de maintenir la constitution. Ces considérations viennent aussi conforter l'unité que la recherche de la vertu politique et morale constitue dans la pensée de notre auteur. Les critiques du Genevois éclairent aussi notre modernité contemporaine en invitant à se demander comment retrouver l'amour du bien commun.

Retrouver l'amour de la justice

La pensée politique de Rousseau peut être éclairante pour notre modernité, car il a vu naître les problèmes qui se posent à nous aujourd'hui. Elle invite notamment à se demander comment retrouver l'amour de la justice. S'interroger sur cette dernière, c'est s'intéresser à l'amour du bien commun et se demander comment les individus d'une cité peuvent agir pour le bien de celle-ci, en sachant qu'ils ne pourront bien le faire que s'ils y consentent. Comment concilier consentement individuel et nécessité d'unité de la cité ? Comment les individus

³³² Blaise Bachofen établit, dans son ouvrage intitulé *La condition de la liberté*, un rapprochement partiel entre l'économie politique du *DEP* et l'éducation négative de *l'Émile* qui porte sur deux aspects liés : le premier consiste à empêcher le développement des vices, le second vise à susciter « les désirs favorables à l'exercice de la liberté » (*La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot, 2002, p. 283).

³³³ *PCC*, OC III, p. 933.

peuvent-ils vouloir le bien commun ? La question est difficile, n'offre pas de réponse simple. La cité idéale de Platon est la recherche d'une réponse à cette question, qu'il traite aux livres V, VI, VII et VIII de *La République*, à savoir celle de la réalisation de la cité la plus juste. Elle est envisagée et se réalisera lorsque les philosophes seront les gouvernants, car ils sont les seuls à connaître ce qui est en soi, les Formes des choses, c'est-à-dire ce qu'est le Bien, le Juste, ce qui est droit, ils sauront donc se dévouer pour la justice³³⁴. Rousseau, confronté au même problème que Platon, va, nous semble-t-il, proposer une résolution toute différente de ce problème. En rendant universel l'accès au sens de la justice, même s'il ne lève pas toute difficulté, le philosophe genevois permet tout de même de poser la question autrement. Il ne s'agit plus de se demander qui doit gouverner, mais comment faire pour que tous puissent gouverner. Car, si la cité est entendue comme une communauté d'égaux, alors il doit être possible et juste que les citoyens puissent être tour à tour gouvernés et gouvernants ; ce qui semble bien éloigné de la réalité de notre modernité. Bien sûr, nous connaissons la taille de l'obstacle sur lequel il insiste, à savoir que la réalisation d'un État juste requiert l'existence d'hommes justes, ces derniers ne pouvant être « produits » que par un État juste. Ce problème qui paraît insoluble est celui des rapports entre les lois et les mœurs : les lois déterminent les mœurs et les mœurs réalisent les lois. Aussi, faudrait-il, on le sait, que les hommes soient avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Or, l'effet ne peut précéder la cause.

Par ailleurs, Rousseau ne s'est pas contenté de dénoncer le conflit entre l'art et la culture d'un côté, la nature de l'autre, mais il en a cherché la solution³³⁵. À la fin du premier *Discours*, il envisage la possibilité d'une réconciliation à la condition que l'unité sociale soit effective et qu'advienne ainsi une véritable communauté. Pour ce faire, le propos de Rousseau vise, nous semble-t-il, comme l'écrivait Starobinski, à « restaurer la totalité sociale, en faisant appel à l'impératif de la *vertu*³³⁶, seule capable de créer la cohésion nécessaire »³³⁷. Or, les

³³⁴ *La République*, VII, 540d-540e, trad. G. Leroux. Paris. GF Flammarion, 2016, p. 399.

³³⁵ Un passage du *Manuscrit de Genève* confirme cette analyse kantienne, Rousseau soutenant qu'il faut chercher « dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature » (OC III, p. 288).

³³⁶ « Ô vertu ! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter ; et sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la République des lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquait jadis entre deux grands Peuples ; que l'un savait bien dire, et l'autre, bien faire » (Premier *Discours*, OC III, p. 30). Notons ici que l'expression « rentrer en soi-même » ne signifie pas, comme on pourrait le penser du point de vue de notre contemporanéité, de s'examiner soi-même, car l'homme moderne n'est pas en mesure d'entrer en lui afin de réaliser cette introspection. Rousseau se place sur le terrain anthropologique, et non sur celui de la réflexion. Il ne s'agit donc pas de s'examiner afin de retrouver en soi la nature originelle. Ce n'est pas en s'examinant qu'on retrouve l'amour de soi et la pitié, ces deux passions primitives (positives) dont le « concours » et la « combinaison » peuvent régir le comportement à l'état de nature et constituer ainsi « toutes les règles du droit naturel » (Préface au second *Discours*, OC III, p. 126). Nous verrons que, chez Rousseau, dans le passage à l'état

mœurs et la vertu paraissent intimement liées³³⁸, cette dernière devant nécessairement reposer sur de bonnes mœurs afin de s'exprimer dans les actes des hommes.

1.1.5 Du rapport de Rousseau à la religion

Nous abordons ici ce rapport complexe de Rousseau à la religion, d'une part pour souligner la posture critique de Rousseau à l'égard de l'autorité ecclésiastique, d'autre part comme préalable nécessaire à l'étude de la théorie de la bonté naturelle et des racines métaphysiques de la vertu rousseauiste que nous mènerons dans la deuxième partie de notre travail.

1.1.5.1 Le véritable esprit de la Réforme et la critique de l'autorité ecclésiastique

Dans la première des *LEM*, Rousseau défend sa liberté de raisonner librement sur cette matière générale qu'est la religion³³⁹. Il se défend d'avoir prétendument attaqué la religion dans ses livres, soutenant au contraire l'idée de chercher à affermir les « vrais principes de la religion ». En outre, et c'est bien connu, il souhaite mettre en lumière le caractère et les conséquences néfastes de la superstition (qu'il estime être l'ennemi de la religion) sur les peuples : « [...] le fanatisme aveugle, la superstition cruelle, le stupide préjugé [...] La superstition est le plus terrible fléau du genre humain ; elle abrutit les simples, elle persécute les sages, elle enchaîne les nations »³⁴⁰. Il reproche à ses détracteurs de confondre ces deux causes. S'il juge la superstition si négativement, c'est surtout parce qu'elle peut servir les tyrans en constituant l'arme la plus terrible. Dans cette première lettre, Rousseau développe

civil, le droit politique se substitue à ce droit naturel, alors qu'il reste inchangé chez Hobbes. En outre, pour comprendre ce qu'entend Rousseau par cette expression « rentrer en soi-même », il faut se rapprocher de la célèbre injonction augustinienne : « *Noli foras ire, in te ipsum redi ; in interiore homine habitat veritas* » (Saint Augustin. *De vera religione*, l. I, ch XXXIX, §72, p. 154. In : *Patrologiae Cursus Completus, tomus XXXIV*, Paris : Ed. Jacques-Paul Migne, 1845), que nous traduisons comme suit : « Ne vas pas au-dehors, rentre en toi-même ; c'est à l'intérieur de l'homme qu'habite la vérité ».

³³⁷ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1979, p. 48.

³³⁸ « [...] que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit ? Les anciens Politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent » (Premier Discours, OC III, p. 19). Et aussi : « Je vois qu'on me parle toujours de fortune et de grandeur. Je parlais moi de mœurs et de vertu » (*Dernière réponse [à Bordes]*, OC III, p. 79).

³³⁹ *LEM I*, OC III, p. 690.

³⁴⁰ *LEM I*, OC III, p. 695.

aussi sa conception d'une religion civile, en insistant sur la nécessaire séparation du politique et du théologique, car si le « parfait christianisme est l'institution sociale universelle », il « n'est point un établissement politique et [...] il ne concourt point aux bonnes institutions particulières »³⁴¹. Plus précisément, écrit Rousseau, le « christianisme [...] rendant les hommes justes, modérés, amis de la paix, est très avantageux à la société générale ; mais il énerve la force du ressort politique, il complique les mouvements de la machine, il rompt l'unité du corps moral »³⁴². Aussi, même s'il « importe par des raisons graves » que l'État ait une religion, « il vaudrait mieux encore n'en point avoir, que d'en avoir une barbare et persécutante qui, tyrannisant les lois mêmes, contrarierait les devoirs du citoyen »³⁴³. Encore entend-il distinguer clairement sa conception d'une religion civile³⁴⁴ d'une religion qui serait au fondement du politique, étant convaincu que la religion ne peut constituer une loi politique :

« La religion chrétienne est, par la pureté de sa morale, toujours bonne et saine dans l'État, pourvu qu'on n'en fasse pas une partie de sa constitution, pourvu qu'elle y soit admise uniquement comme religion, sentiment, opinion, croyance ; mais comme loi politique, le christianisme dogmatique est un mauvais établissement »³⁴⁵.

Dans la seconde des *LEM*, il réaffirme ce principe de séparation, en partant cette fois du politique, tout en soulignant la réciprocité de cet impératif :

Les magistrats, les rois, n'ont aucune autorité sur les âmes, et pourvu qu'on soit fidèle aux lois de la société dans ce monde, ce n'est point à eux de se mêler de ce qu'on deviendra dans l'autre, où ils n'ont aucune inspection. Si l'on perdait ce principe de vue, les lois faites pour le bonheur du genre humain en seraient bientôt le tourment, et sous leur inquisition terrible, les hommes, jugés par leur foi plus que par leurs œuvres, seraient tous à la merci de quiconque voudrait les opprimer. Si les lois n'ont nulle autorité sur les sentiments des hommes en ce qui tient uniquement à la religion, elles n'en ont point non plus en cette partie sur les écrits où l'on manifeste ces sentiments³⁴⁶.

Rousseau rappelle les « deux points fondamentaux de la Réforme [par laquelle les chrétiens réformés marquent leur séparation avec l'Église catholique romaine] : reconnaître la Bible pour règle de sa croyance, et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que

³⁴¹ *LEM I*, OC III, p. 704.

³⁴² *Ibid.*, p. 705.

³⁴³ *LEM I*, OC III, p. 705.

³⁴⁴ Il s'agit d'« une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de la Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle » (*CS*, IV, 8, OC III, p. 468). Il s'agit encore de susciter l'amour des lois et de la justice. La religion civile est, nous semble-t-il, un moyen de parvenir à placer les lois (et par conséquent la bonne expression de la volonté générale) au-dessus des hommes, en empêchant que les volontés particulières ne soient perverties par les intérêts particuliers de groupes intermédiaires, quelle que soit la nature de ces derniers. Elle est aussi la conviction de Rousseau que « l'éducation ne peut se suffire sans le recours à la religion, [...] mais conçue comme religion civile » (Althusser, *op. cit.*, 1967, p. 40).

³⁴⁵ *LEM I*, OC III, p. 706.

³⁴⁶ *LEM II*, OC III, p. 711.

soi »³⁴⁷. Puis il confirme cette liberté d'interprétation du texte sacré constitutive des Réformés, la doctrine protestante reposant sur une lecture personnelle de la Bible : « quelle autorité interprétative auraient-ils pu se réserver, après avoir rejeté celle du corps de l'Église ? »³⁴⁸. Ainsi même si une doctrine peut être proposée à tous dans les « instructions publiques », rien ne doit venir suspendre la liberté de chacun ; aussi « il ne s'ensuit pas de là que les particuliers soient obligés d'admettre précisément ces interprétations qu'on leur donne et cette doctrine qu'on leur enseigne ». Les instructions doivent mettre « en état de bien choisir » plus que de « fixer le choix »³⁴⁹. Il s'agit de refuser l'autorité arbitraire. De la sorte, l'autonomie de pensée³⁵⁰ de l'individu est garantie : « [c]hacun en demeure seul juge pour lui-même, et ne reconnaît en cela d'autre autorité que la sienne propre ». C'est ainsi, selon lui qu'il faut recevoir l'esprit et les principes de la Réforme : « Tel est le véritable esprit de la Réformation ; tel en est le vrai fondement »³⁵¹. Il réaffirme un peu plus loin cette liberté d'interprétation comme principe fondamental dans la République de Genève : « N'oubliez point, s'il vous plaît, que me donner vos décisions pour lois, c'est vous écarter de la sainte Réformation évangélique, c'est en ébranler les vrais fondements »³⁵². Nul ne doit prescrire aux fidèles ce qu'ils doivent croire ou ne pas croire. Une telle injonction relèverait d'une méconnaissance à l'égard des fondements de la Réforme. Rousseau fustige les autorités religieuses de son temps, lesquelles appliquent, selon lui, à Genève une Réforme devenue rigide et prescriptive.

Dans cette seconde lettre, se défendant contre l'accusation d'attaquer les religions, il reconnaît que son livre contient des objections et des doutes, mais revendique le droit de faire usage de sa raison librement, sans se soumettre à une autorité de penser ou de juger :

Où est le crime à un protestant de proposer ses doutes sur ce qu'il trouve douteux, et ses objections sur ce qu'il en trouve susceptible ? [...] de quel droit prétendez-vous soumettre

³⁴⁷ LEM II, OC III, p. 712-713.

³⁴⁸ Ibid., p. 713.

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ On comprend pourquoi au livre IV de l'*Émile*, s'agissant de l'enseignement religieux, Rousseau préconise que celui ne débute que tardivement, à l'âge de la puberté, à un âge où l'enfant est capable d'exercer son esprit critique. De là peut-on penser que l'adolescent disposera de la connaissance suffisante ou de l'humilité de ne pas admettre d'explication simpliste, par exemple, pour ne pas appuyer sa foi sur les miracles : « Les miracles sont [...] les preuves des simples pour qui les lois de la nature forment un cercle très étroit autour d'eux. Mais la sphère s'étend à mesure que les hommes s'instruisent et qu'ils sentent combien il leur reste encore à savoir. Le grand physicien voit si loin les bornes de cette sphère qu'il ne saurait discerner un miracle au-delà. *Cela ne se peut* est un mot qui sort rarement de la bouche des sages ; ils disent plus fréquemment, *je ne sais* » (LEM III, OC III, p. 743).

³⁵¹ LEM II, OC III, p. 713.

³⁵² Ibid., p. 714.

ma raison à la vôtre, et me donner votre autorité pour loi, comme si vous prétendiez à l'infaillibilité du pape ?³⁵³.

Ainsi, la position défendue par Rousseau consiste à énoncer qu'en matière de foi, l'individu n'est en aucun cas obligé de se soumettre aux règles édictées par quelque autorité ecclésiastique. Or, le problème soulevé par cette remise en cause de l'autorité des institutions religieuses réside dans le fait que les Réformés ne reconnaissent qu'une autorité politique et religieuse confondues.

Par ailleurs, dans la troisième lettre, notre auteur répond à ses accusateurs, qui lui reprochent de vouloir détruire la Révélation, en soulignant la distinction qu'il effectue entre croyance en la Révélation et croyance en les miracles. Dans sa lecture des quatre évangiles, Rousseau souhaite montrer que Jésus « lui-même [...] déclare qu'il n'a point de signe à donner »³⁵⁴. Ainsi, affirme-t-il un peu plus loin dans le texte que la « preuve est [...] dans la parole et non pas dans les miracles »³⁵⁵. Il ne nie pas les miracles mais veut montrer que ceux-ci ne répondent pas à l'objectif d'établir la foi, car, au contraire, Jésus « commençait par exiger la foi avant que de faire le miracle »³⁵⁶. Pour donner de la force à sa position, Rousseau cite le célèbre théologien protestant français du XVI^e siècle Théodore de Bèze : « Peu sûre est la foi de ceux qui s'appuient sur les miracles³⁵⁷ »³⁵⁸. Puis, il s'appuie sur le primat de la liberté de conscience individuelle pour exprimer sa défiance envers les intermédiaires³⁵⁹ d'autorité interprétante entre le croyant et Dieu :

L'autorité que je donne à l'Évangile je ne la donne point aux interprétations des hommes, et je n'entends pas plus les soumettre à la mienne que me soumettre à la leur. La règle est commune, et claire en ce qui importe ; la raison qui l'explique est particulière, et chacun a la sienne qui ne fait autorité que pour lui. Se laisser mener par autrui sur cette matière c'est substituer l'explication au texte, c'est se soumettre aux hommes et non pas à Dieu³⁶⁰.

³⁵³ *LEM II*, OC III, p. 721.

³⁵⁴ *LEM III*, OC III, p. 731.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 734.

³⁵⁶ *LEM III*, OC III, p. 734.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 736 en note.

³⁵⁸ Quelques pages plus loin dans la même lettre, il affirmera ce qui est efficient pour les hommes dans le message biblique, dans les devoirs qu'il inspire : « Nul chrétien judicieux ne peut croire que tout soit inspiré dans la Bible, jusqu'aux mots et aux erreurs. Ce qu'on doit croire inspiré est tout ce qui tient à nos devoirs ; car pourquoi Dieu aurait-il inspiré le reste ? Or la doctrine des miracles n'y tient nullement ; c'est ce que je viens de prouver. Ainsi le sentiment qu'on peut avoir en cela n'a nul trait au respect qu'on doit aux livres sacrés » (*LEM III*, OC III, p. 751).

³⁵⁹ Notons qu'un rapprochement semble possible avec la méfiance au plan politique à l'égard de l'institution d'intermédiaires de la volonté générale, entre son expression par le peuple souverain et sa mise en œuvre par le gouvernement. La volonté générale est elle-même ou elle est autre.

³⁶⁰ *LEM III*, OC III, p. 736.

Toujours dans cette troisième lettre, Rousseau, cherchant à justifier sa position de doute à propos des miracles, expose l'argument qui lui paraît être le plus fort sur ce point, ce qui nous permet d'y déceler les deux premiers des trois dogmes de la religion naturelle énoncés dans sa *PFVS*, à savoir qu'une volonté anime la nature et que cette volonté est intelligente (ce qui implique l'ordre parfait de la nature)³⁶¹ : « C'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l'Être suprême. S'il arrivait beaucoup d'exceptions, je ne saurais plus qu'en penser, et pour moi je crois trop en Dieu pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui »³⁶².

1.1.5.2 Le rapport complexe aux religions : entre catholicisme, protestantisme et religion naturelle

Afin de mieux saisir la théorie de la bonté naturelle et les racines métaphysiques de la vertu rousseauiste, il semble judicieux d'examiner les rapports entre catholicisme, protestantisme et religion naturelle dans la pensée du Genevois. Les deux religions historiques que sont la religion réformée (le protestantisme calvinien) et le catholicisme interrogent Rousseau depuis son enfance. Par ailleurs, la religion naturelle est très présente chez les penseurs du XVIIIe siècle. Citons notamment Voltaire qui se déclare déiste. Pour Bertrand Binoche, si la religion naturelle fut la solution dominante des Lumières dans la recherche de la garantie du lien social, c'est qu'elle offrait « un compromis optimum » :

D'un côté, elle permet de tenir bon sur la tolérance puisqu'elle autorise toute croyance qui admet l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la sanction d'une justice compensatrice dans l'au-delà. De l'autre, elle permet d'écarter l'athéisme et de maintenir ainsi à distance l'éventualité effrayante d'une société absolument dépourvue de croyances religieuses³⁶³.

Pour le chercheur, malgré leurs divergences par ailleurs, Montesquieu, Voltaire, Rousseau et bien d'autres se rejoignent sur ces points. Il faut nécessairement un tribunal divin : « Philosophe, tes lois morales sont fort belles, mais montre m'en de grâce la sanction. Cesse un moment de battre la campagne, et dis-moi nettement ce que tu mets à la place du *Poul-Serrho* »³⁶⁴.

³⁶¹ Le troisième dogme étant que Dieu a placé en l'homme une volonté intelligente, lui donnant ainsi la faculté d'orienter ses actions.

³⁶² *LEM III*, OC III, p. 750.

³⁶³ *Religion privée, opinion publique*. Paris : Vrin, 2012, p. 60.

³⁶⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 635 en note.

S'écartant plus ou moins de la croyance dans le dieu des religions révélées, cette « religion essentielle » se présente, dans le contexte de l'époque des Lumières, sous la forme d'un ensemble de connaissances relatives à Dieu et à ses attributs (ainsi qu'aux principes de la morale), lesquelles sont déduites des seules lumières de la raison ou apparaissent par celles de la conscience. Rousseau s'inscrit dans ce mouvement, mais avec la particularité de faire montre d'un rapport ambigu au christianisme. Il semble ainsi indispensable de faire un détour par la théologie naturelle dont il expose le principe dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu. Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur terre »³⁶⁵. Ce que Rousseau affirme est le fait que Dieu s'exprime en chaque homme. Cette expression constitue l'un des fondements de la nature en nous pensée par le Genevois, une voix de la nature que Dieu a placée dans notre cœur, une trace en nous qu'il s'agit de retrouver, de réactiver, de désinhiber. Pour ce faire, deux pistes sont proposées par Rousseau, l'une intérieure via le sentiment laquelle consiste à redécouvrir quelque chose de notre Nature (créée par Dieu), l'autre extérieure dans la contemplation de la nature, celle qui nous entoure, celle qui existe autour de nous et dans laquelle l'homme est venu au monde. La posture théologique rousseauiste est fondée sur la nature propre de l'homme, ainsi que sur l'idée d'un Dieu-créateur qui engendre un ordre naturel des choses. La conscience se présente comme l'émanation en l'homme de Dieu et sa volonté intelligente.

Tenter de définir la religion du philosophe genevois exige de s'intéresser à celle de Marie Huber, qui a eu une influence décisive sur le système religieux de notre auteur. P.-M. Masson relève que le rapprochement entre la religion de Rousseau et celle de la célèbre théologienne (genevoise) protestante du XVIIIe siècle, ayant eu une influence importante sur l'histoire des idées dans ce siècle, avait déjà été souligné peu de temps après la parution de l'*Émile* par Jacob Vernet soutenant que « 'tout le fond du système religieux' du Vicaire Savoyard 'était tiré de la *Religion essentielle* »³⁶⁶. Masson poursuit en affirmant que si « la *Profession de foi* doit beaucoup à la *Religion essentielle* [...] [,] les *Lettres de la montagne* lui doivent davantage »³⁶⁷. En montrant avant Rousseau que le protestantisme se niait lui-même

³⁶⁵ *Émile*, IV, OC IV, p. 609.

³⁶⁶ *Lettres critiques d'un voyageur anglais* [318B], I, p. 223-227. In : Pierre-Maurice MASSON. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève : Slatkine Reprints, 1970, p. 209.

³⁶⁷ Pierre-Maurice Masson. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève : Slatkine Reprints, 1970, p. 209.

« s'il ne représentait pas la pleine liberté de conscience »³⁶⁸, Marie Huber soutenait qu'il n'y avait qu'une seule autorité religieuse, à savoir la conscience, tout à la fois raison, sentiment et volonté : « L'obéissance à la conscience est donc la véritable clef de la connaissance ; c'est l'introduction à toute vérité »³⁶⁹. Masson a remarqué qu'avant Rousseau Marie Huber prenait non seulement la défense de la religion naturelle mais l'identifiait avec le christianisme³⁷⁰. Elle exprime clairement cette idée dans le passage suivant : « la religion naturelle et la religion révélée se réduisent à une seule et même religion ». La théologienne voulait montrer aux chrétiens qu'opposer les deux étaient contraire au véritable esprit de l'Évangile. Elle déclarait ironiquement : « Jésus-Christ en personne leur serait suspect, s'il entreprenait de leur faire voir que la religion chrétienne n'a pu être fondée que dans la nature ». Selon la théologienne : « La révélation écrite n'est donc que la religion naturelle, exprimée ou retracée extérieurement et sensiblement ». Les voix de l'Évangile et de la nature « ne sont qu'une seule et même voix » : « Mettre l'Évangile en opposition aux lois de la nature n'est pas le relever, mais le dégrader ; cet accord de l'Évangile et de la nature qui lui donne du poids, une autorité irrécusable »³⁷¹. À la suite de P.-M. Masson, L. Vincenti souligne aussi la filiation entre Huber et Rousseau en étudiant les rapports entre amour de soi et amour de Dieu. Le chercheur relève que chez la théologienne, à laquelle le philosophe genevois se réfère, se trouve la même affirmation que chez Malebranche : « l'amour de soi est le motif qui nous porte à l'amour de Dieu »³⁷².

Dans la *PFVS*, Rousseau exprime son rapport à la religion par l'intermédiaire du vicaire :

La Profession de foi du Vicaire savoyard est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la Religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable [...] La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Religion essentielle* [242], 30.

³⁷⁰ Masson, *ibid.*, p. 276.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 277. *Religion essentielle* [242] V, p. 58, p. 68, p. 76-77, II, p. 121-123.

³⁷² Luc Vincenti. « Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau ». Conférence prononcée au Congrès mondial sur les Lumières. Montpellier, juillet 2007, note 17. Consulté à l'adresse URL suivante les 27 et 28 septembre 2017 : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/maleb_lamy_rous.html. « l'Homme devrait commencer par s'aimer soi-même, et s'aimer comme il faut, avant de prétendre d'aimer Dieu » (Marie Huber. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*. Nouvelle Édition Corrigée, Seconde partie. Londres, 1739, Lettre XXV, p. 35-36). Plus loin : « L'Amour de soi-même, bien entendu, est le seul motif qui puisse l'y déterminer. Car de lui prêter ici pour motif l'Amour de Dieu, ce serait lui prêter pour commencer la route, ce qui ne se trouve qu'à la fin » (*Ibid.*, p. 37).

révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'Auteur³⁷³.

Il est convaincu que croire en une « religion naturelle », qui parle à tous ceux qui écoutent leur conscience, devrait suffire : « Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant les passions humaines »³⁷⁴. Chez Rousseau, la puissance divine se révèle « dans l'impulsion d'une conscience droite, dans les lumières d'un entendement sain »³⁷⁵. La révélation selon le Genevois n'est-elle alors pas « une révélation médiate et extérieure, mais une révélation immédiate et intérieure » : « Il n'y a pas de transcendance du divin chez Rousseau, parce que la puissance divine se manifeste dans tous les êtres de façon immanente »³⁷⁶.

L'éducation religieuse du jeune Émile par le Vicaire vise à ce que son disciple ne soit encombré d'aucun préjugé religieux, ignorant tout de la religion jusqu'à l'adolescence avancée. Avant, l'enfant n'est pas en mesure de comprendre l'éducation religieuse telle qu'elle a cours alors et qui est inadaptée, car celui-ci, ne disposant pas d'une raison suffisamment développée du fait d'une insuffisante généralisation de ses idées, est incapable de recevoir une éducation religieuse qui ne soit pas un jeu de dupes. Il n'est pas en mesure de croire en Dieu sans tomber dans un grossier anthropomorphisme. Aussi l'introduction raisonnée à la religion naturelle doit-elle suffire à son orientation³⁷⁷.

Mais s'il prône la religion naturelle, Rousseau invite ailleurs les hommes à se conformer au culte en usage dans leur pays³⁷⁸ : « Dans tout pays respectons les lois, ne troublons point le culte qu'elles prescrivent, ne portons point le citoyen à la désobéissance »³⁷⁹. On retrouve là les objectifs de maintien de la paix et de l'union sociales. Il s'agit d'empêcher la désobéissance publique³⁸⁰.

Rousseau est convaincu que les « seules lumières de la raison ne peuvent dans l'institution de la nature nous mener plus loin que la religion naturelle »³⁸¹, « mais elles nous

³⁷³ LCB, OC IV, p. 996-997.

³⁷⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 607.

³⁷⁵ LEM II, OC III, p. 724.

³⁷⁶ Bruno Bernardi, « Le christianisme de Jean-Jacques Rousseau », p. 85. In : BERNARDI, Bruno, GUÉNARD, Florent, SILVESTRINI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, Études et Commentaires, 2005.

³⁷⁷ Ghislain Waterlot, « Superstition, religion naturelle, religions historiques dans l'«Émile» ». *Archives de Philosophie*, 2009, t. 72, n°1, p. 56.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

³⁷⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 629.

³⁸⁰ Waterlot, *ibid.*

³⁸¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 635-636.

mènent sûrement à la religion naturelle »³⁸². Aussi pense-t-il pouvoir montrer que la vérité humainement atteignable en matière de religion se trouve dans la religion naturelle. Pour G. Waterlot, la diffusion de la religion naturelle par l'exemple qu'est l'*Émile*, dont Rousseau espère une propagation des idées par l'éducation, « a pour fin non seulement de faire connaître la vérité religieuse, mais aussi de retirer aux prêtres les instruments de leur puissance et d'empêcher le fanatisme »³⁸³. En attendant que le temps fasse son œuvre, il entend dans l'immédiat, « réduire au maximum le potentiel de fanatisme et d'intolérance propre aux religions historiques »³⁸⁴. C'est pourquoi, Rousseau s'efforce dans la seconde partie de la *PFVS* de montrer que les mêmes prétentions à l'hégémonie animent ces dernières et qu'elles ne sont pas fondées, puisque « qu'aucune ne peut apporter de preuves convaincantes ou d'arguments auxquels on ne puisse opposer d'autres arguments tout aussi puissants »³⁸⁵. En outre, G. Waterlot remarque que la seconde partie de la profession de foi place en son centre le principe de tolérance théologique qui permet : « de prôner à la fois le respect du culte en vigueur et la diffusion de la religion naturelle par l'éducation, diffusion qui pourrait, à terme, conduire les souverains de chaque État à modifier la religion nationale dans le sens de la profession de foi »³⁸⁶.

Au terme de son article, le chercheur conclut à un « rapport d'enveloppement » - et non un « rapport d'extériorité » - entre religion naturelle et religions historiques, montrant que, chez Rousseau, les trois grands monothéismes « enveloppent la religion naturelle. Ils sont comme les coquillages et les sédiments qui ont inévitablement recouvert la statue de Glaucus tombée au fond de l'océan »³⁸⁷. Pour le philosophe genevois, les notions théologiques, loin d'avoir pu éclaircir la nature de Dieu, l'ont au contraire obscurcie. Cependant, il ne faut pas penser pour autant que la religion naturelle serait première dans l'histoire de l'humanité. En effet, pour Rousseau, « le développement de la raison est indispensable pour pouvoir parvenir à la religion naturelle », et il « ne peut se produire que dans un cadre social déjà perfectionné »³⁸⁸.

Nous l'avons souligné précédemment, Rousseau reproche aux religions historiques d'être empreintes de superstition, mais dénonce également les manœuvres intéressées du clergé visant à maintenir les esprits en tutelle pour mieux les dominer :

³⁸² Waterlot, *op. cit.*, p. 70.

³⁸³ *Ibid.*, p. 71.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 71.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Waterlot, *op. cit.*, p. 71-72.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 72.

Les hommes ne doivent point être instruits à demi. S'ils doivent rester dans l'erreur, que ne les laissez-vous dans l'ignorance? À quoi bon tant d'Écoles et d'Universités pour ne leur apprendre rien de ce qui leur importe à savoir? Quel est donc l'objet de vos Collèges, de vos Académies, de tant de fondations savantes? Est-ce de donner le change au Peuple, d'altérer sa raison d'avance, et de l'empêcher d'aller au vrai? Professeurs de mensonge, c'est pour l'abuser que vous feignez de l'instruire, et, comme ces brigands qui mettent des fanaux sur des écueils, vous l'éclairez pour le perdre³⁸⁹.

Afin d'exprimer la nature des rapports entre superstition, religions historiques et religion naturelle selon Rousseau, G. Waterlot utilise l'image du noyau et de l'écorce : « les monothéismes ont en leur cœur la religion naturelle, mais ce noyau est recouvert par la superstition »³⁹⁰, ou encore, il affirme que pour le philosophe genevois : « Les religions historiques monothéistes sont donc un complexe de religion naturelle et de superstition »³⁹¹. Dans la religion de Rousseau, Jésus apparaît comme le seul à avoir pu « vivre purement la religion naturelle » - le seul à avoir pu manifester celle-ci à l'état pur -, ses premiers disciples ayant déjà dégradé cette pureté en recouvrant cette religion naturelle d'un voile de superstition. Mais notre auteur place tout de même ses espoirs dans la *PFVS* et sa diffusion afin que l'histoire prenne le chemin du dévoilement de ce noyau pur « par l'érosion complète de la croûte qui le recouvre »³⁹².

D'après G. Waterlot, Rousseau envisage donc « un dispositif qui permettrait aux hommes d'apprendre progressivement à voir dans la religion naturelle l'essentiel de leur religion, et dans tout de ce que les théologiens ont ajouté, l'accessoire »³⁹³. Dans l'attente de l'achèvement de ce mouvement de purification, la tolérance théologique doit servir d'expédient pour convaincre peu à peu les hommes que « seule la religion naturelle est nécessaire et assurément vraie »³⁹⁴.

³⁸⁹ *LCB*, OC IV, p. 968.

³⁹⁰ Waterlot, *ibid.*, p. 72.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p. 73.

³⁹⁴ *Ibid.*

1.2 La dérive oligarchique de la démocratie genevoise

S'intéresser au couple formé par les notions de citoyenneté et de démocratie, et de surcroît chez Rousseau, ne semble pas au premier abord relever d'une grande originalité. Cette thématique a en effet été traitée maintes fois et à toutes les époques. Pourtant, une relecture contemporaine de son œuvre, et en particulier d'un ouvrage moins étudié, les *Lettres écrites de la montagne*, se révèle efficiente pour qui considère que le moment rousseauiste, comprenons le moment de mise en application des principes de sa pensée politique, n'a jamais eu lieu, et que, par conséquent, tout reste à attendre. Dans ces lettres, Rousseau répond aux accusations qui lui sont faites (en particulier dans les *Lettres écrites de la campagne* de la plume du Procureur général de Genève J.-R. Tronchin) dans son pays suite à la parution de ses deux ouvrages - l'*Émile* et le *Contrat social* -, les dits traités de 1762³⁹⁵, de détruire la religion chrétienne³⁹⁶ et tous les gouvernements³⁹⁷. Ces lettres lui donnent la possibilité d'analyser lui-même son livre et de fournir ainsi aux lecteurs la possibilité d'approfondir ou d'éclaircir certains points du *Contrat social*. Citons en particulier l'extrait suivant de la sixième lettre, qui explique que la solidité du fondement de l'obligation liant les citoyens repose sur l'idée qu'ils s'obligent librement eux-mêmes : « Qu'est-ce qui fait que l'État est un ? C'est l'union de ses membres. Et d'où naît l'union de ses membres ? De l'obligation qui les lie. [...] Mais quel est le fondement de cette obligation ? ». Rousseau rappelle la division

³⁹⁵ Ces deux célèbres textes paraissent sous le nom d'un citoyen de Genève et sont condamnés successivement par le Parlement de Paris (décret du 9 juin 1762) puis par le petit Conseil de la République de Genève (décret du 19 juin), mais également par les Églises catholique et réformée ; ces écrits subissent aussi de nombreuses critiques de la part de nombreux penseurs parmi lesquels le plus célèbre est Voltaire avec son pamphlet intitulé le *Sentiment des Citoyens*, un texte qui vise à discréditer publiquement l'auteur de l'*Émile* et à susciter chez les citoyens du mépris pour ce dernier. Lors de la parution des *LEM* (1764), Rousseau a déjà renoncé à la citoyenneté genevoise (il y renonce officiellement et définitivement le 12 mai 1763), cependant il y exprime les droits et les devoirs d'un citoyen de Genève s'adressant tantôt aux citoyens et bourgeois, tantôt au peuple, tantôt au petit Conseil, tantôt à l'auteur des *Lettres écrites de la campagne*. Rousseau critique et décrypte les méthodes sophistiquées du raisonnement de l'auteur des *LEC*. Parmi les procédés stylistiques et rhétoriques employés par le Genevois, nous relevons l'utilisation fréquente de l'ironie, en reprenant les mêmes expressions que le Procureur. Notre auteur use aussi du raisonnement par l'absurde ou apagogie dans de nombreux passages des *LEM*, afin de discréditer les arguments de l'auteur des *LEC* tout en tentant de démontrer la validité, la légitimité de ses principes développés dans les deux traités de 1762.

³⁹⁶ L'auteur des *LEC* lui reproche notamment d'attaquer la morale, ce que Rousseau récuse, affirmant au contraire qu'il établit, dans l'*Émile*, « de tout [son] pouvoir la préférence du bien général sur le bien particulier et où [il] rapporte nos devoirs envers les hommes à nos devoirs envers Dieu ; seul principe sur lequel la morale puisse être fondée, pour être réelle et passer l'apparence. On ne peut pas dire que ce livre tende en aucune sorte à troubler le culte établi ni l'ordre public puisqu'au contraire j'y insiste sur le respect qu'on doit aux formes établies, sur l'obéissance aux lois en toute chose, même en matière de religion » (*LEM IV*, OC III, p. 758).

³⁹⁷ Au début de la sixième des *LEM*, Rousseau écrit qu'il n'est, « non pas accusé, mais jugé, mais flétri pour avoir publié deux ouvrages téméraires, scandaleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne et tous les gouvernements » (*LEM VI*, OC III, p. 804).

des auteurs qui s'opposent sur cette question, exposant leurs réponses différentes : « la force », ou « l'autorité paternelle », ou encore « la volonté de Dieu ». Mais, selon lui, seule « la convention de ses membres »³⁹⁸ peut être un fondement légitime du corps politique. Ce principe « l'emporte sur tous les autres par la solidité du fondement qu'il établit ; car quel fondement plus sûr peut avoir l'obligation parmi les hommes que le libre engagement de celui qui s'oblige ? »³⁹⁹. Ainsi, Rousseau répond à la question paradoxale : « comment des hommes libres pourraient-ils être « obligés » d'obéir à la loi ? Il s'agit de faire de leur liberté la condition de leur obéissance. D'où l'on comprend que ce principe d'obligation doive être corrélé à celui de souveraineté du peuple, qui requiert la participation de tous à l'élaboration et à l'expression de la volonté générale.

Le présent deuxième chapitre principal de notre thèse (1.2.) porte sur la dérive oligarchique de la démocratie genevoise, et plus précisément sur la critique de notre auteur à l'égard de la dérive usurpatrice du petit Conseil qui dépossède le peuple - l'ensemble des citoyens et bourgeois de la République de Genève - de sa souveraineté. Le despotisme est condamné par Rousseau notamment dans les *Lettres écrites de la montagne* et dans un texte inachevé - son *Histoire du gouvernement de Genève* -, où il décrit la dénaturation progressive et insidieuse de la Constitution de la République de Genève, son déclin d'une démocratie (caractère démocratique de son administration ; une république « bien ordonnée ») au XVe siècle en une oligarchie au XVIIIe siècle⁴⁰⁰ - la sixième et encore plus la septième des *LEM* fournissent des explications très précises et circonstanciées sur l'état de la République -, dû aux usurpations et tendances aristocratiques et autoritaires du petit Conseil, réduisant ainsi le pouvoir souverain légitime du Conseil général. Rousseau affirme dans ces lettres que ce dernier est l'unique source légitime du pouvoir politique. Pour notre auteur, nous verrons que si les droits positifs ne sont plus ceux voulus par le peuple, alors le corps politique disparaît. En outre, ce dernier point interroge nos démocraties représentatives contemporaines, dans lesquelles la volonté politique et les décisions politiques qui en découlent n'émanent pas de la puissance souveraine, de la volonté générale.

³⁹⁸ *LEM VI*, OC III, p. 806.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 806-807.

⁴⁰⁰ Pour Guillaume Chenevière : « L'histoire du XVIIIe genevois est marquée par une constante interrogation sur la souveraineté du peuple. Alors que les Français, faute de libertés politiques, se réfugient dans l'abstraction des sociétés de pensée, les citoyens genevois se heurtent concrètement, au nom de leurs droits constitutionnels, au pouvoir oligarchique en place » (*Rousseau, une histoire genevoise*. Genève : Labor et Fides, 2012, p. 16).

1.2.1 Critique de la dénaturation de la Constitution de la République de Genève : son déclin d'une démocratie⁴⁰¹ au XVe en une oligarchie au XVIIIe siècle

Au XVIIIe siècle, Genève est une république dont les caractéristiques satisfont font à la définition qu'en donne l'*Encyclopédie* sous la plume du Chevalier de Jaucourt : « forme de gouvernement, dans lequel le peuple en corps ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance »⁴⁰². Cette forme de gouvernement fait figure d'exception dans un paysage de monarchies et de régimes princiers et constitue un marqueur fort de l'identité genevoise. Cependant, le régime genevois connaît, du XVe au XVIIIe siècle, un processus concentration oligarchique du pouvoir exécutif.

Afin d'étayer cette assertion, nous devons analyser le fonctionnement des institutions genevoises. Trois assemblées concourent à l'administration de l'État : le petit Conseil (ou Conseil des Vingt-Cinq ou encore Sénat), le Grand Conseil (ou Conseil des Deux-Cents) et le Conseil Général. La première, dont les membres sont élus par le Grand Conseil, administre la cité quotidiennement. La deuxième discute les lois et règlements proposés par le petit Conseil, et dispose aussi du droit de faire des propositions de lois. Mais il s'agit davantage d'une « chambre d'enregistrement que d'un organe de proposition »⁴⁰³. Ses membres sont les représentants du souverain, à savoir le Conseil Général. Rappelons que ce dernier détient la souveraineté de l'État, du moins en théorie, et qu'il réunit deux fois par an tous les citoyens et bourgeois⁴⁰⁴ (ce qui exclut les habitants et les natifs⁴⁰⁵), c'est-à-dire ceux qui ont des droits politiques. Les citoyens et bourgeois ainsi assemblés élisent notamment les magistrats suprêmes de la cité (les quatre syndics), le Lieutenant de justice, les auditeurs, le Trésorier et le Procureur général. Cependant, la limite de ce choix réside dans le fait que les candidatures sont issues « d'une liste double établie par le Petit Conseil et confirmée ou – rarement –

⁴⁰¹ La notion de démocratie (au sens de république : « [...] c'est dans une République, c'est dans une Démocratie [...] », *LEM VIII*, OC III, p. 844) est mobilisée par Rousseau pour dénoncer la dérive usurpatrice de la souveraineté du peuple par le petit Conseil qui conduit la cité genevoise vers l'oligarchie, et d'une manière générale pour critiquer la réalité politique et sociale de son époque (corruption des mœurs, inégalités).

⁴⁰² « République », Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, T.XIV. Paris : Chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1765, p. 150.

⁴⁰³ Nicole Fatio et Olivier Fatio. *Pierre Fatio et la crise de 1707*. Genève : Labor et Fides, 2007, p. 13.

⁴⁰⁴ Les citoyens bénéficient de tous les droits économiques et politiques et peuvent donc être occuper toutes les charges de magistrature. Une première différence entre ces deux catégories réside dans le fait que les citoyens le sont de manière héréditaire, alors que les bourgeois le deviennent en achetant ce titre (ensuite, les générations suivantes acquièrent la peine citoyenneté). Si les bourgeois ont les mêmes droits économiques que les citoyens, qu'ils sont membres du Conseil Général et peuvent être choisis pour le Conseil des Deux-Cents, en revanche, ils ne peuvent ni être membre du petit Conseil, ni Syndic.

⁴⁰⁵ Ils sont exclus des droits politiques et des droits économiques desquels bénéficient les deux autres catégories.

modifiée par le Conseil des Deux-Cents »⁴⁰⁶. Ainsi, en théorie, chaque « conseil est compris dans le conseil supérieur : le Petit Conseil dans le Conseil des Deux-Cents et le Deux-Cents dans le Conseil Général »⁴⁰⁷. Au sommet de cette organisation politique de la république genevoise se trouve la magistrature prépondérante composée des quatre Syndics - choisis parmi les membres du petit Conseil - qui président toutes les assemblées. Ceux-ci, élus pour un an par le Conseil Général, ne peuvent remplir ce mandat qu'une seule fois tous les quatre ans. En outre, le peuple « doit en principe être consulté sur les grandes décisions, telles que la guerre, la paix, ou l'établissement de nouvelles lois. En pratique, on ne le consulte jamais »⁴⁰⁸.

Entre le XVe et le XVIIe siècle, les institutions genevoises subissent une dégénérescence dans leur caractère républicain ou démocratique. Le pouvoir du Conseil Général, pourtant autorité suprême dans l'État, se réduit peu à peu, et la République genevoise devient de plus en plus oligarchique. Le système politique des trois conseils établi en 1543 contient dès le début le risque d'une concentration du pouvoir, en particulier compte-tenu du choix des membres du petit Conseil et du Grand Conseil qui procède réciproquement de l'un s'agissant des membres de l'autre. L'effet progressif de ce principe est une concentration effective au début du XVIIIe siècle du pouvoir de décision publique dans les mains de quelques familles, qui détiennent le pouvoir souverain en réalité⁴⁰⁹. En effet, le Conseil Général se contente alors de confirmer l'élection des magistrats préalablement choisis par le petit Conseil. Il devient ainsi une chambre d'acquiescement et voit régresser voire s'éteindre son droit de contrôle sur le gouvernement. On connaît sur ce point l'importance que Rousseau accorde à ce pouvoir de contrôle de l'exécutif qu'il défend fermement dans les *LEM*. Cependant, les citoyens et bourgeois de Genève vont tenter au cours des premières décennies du XVIIIe siècle de reconquérir leurs droits souverains perdus au cours de ce processus de dégénérescence de la démocratie genevoise, notamment en tentant d'exercer leur « droit de représentation ». Guillaume Chenevière souligne que les citoyens et bourgeois genevois savent que dans leur République :

[...] le peuple est souverain et qu'il est illégal de transformer les choses sans son consentement. Contrairement aux cantons-villes de la Confédération helvétique, où règne une aristocratie de droit, Genève est une 'Stadtgemeinde' similaire à la Landsgemeinde des cantons paysans : le dernier mot appartient au peuple⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ Fatio, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁰⁷ Fatio, *ibid.*, p. 13.

⁴⁰⁸ Chenevière, *op. cit.*, 2012, p. 29.

⁴⁰⁹ Fatio, *ibid.*, p. 22-23.

⁴¹⁰ Chenevière, *ibid.*, p. 26.

Et si le mouvement de contestation du début du XVIIIe siècle « inquiète le pouvoir en place », c'est précisément parce qu'il s'appuie « sur le droit constitutionnel pour mettre en cause une situation désapprouvée par la majorité des citoyens et même [...] des autres habitants »⁴¹¹. Notons qu'au sein d'une population de vingt mille personnes, dont quelque trois mille réfugiés protestants français⁴¹² qui se sont établis dans la République de Genève suite à la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV en 1685, les citoyens et bourgeois sont environ mille cinq cents adultes masculins de plus de vingt-cinq ans - les femmes n'ont pas de droits politiques. Ils constituent donc une minorité qui bénéficie de droits politiques et de privilèges économiques ; une minorité qui « se divise elle-même entre le petit groupe des familles dirigeantes qui contrôle le gouvernement et l'État, et les autres, dont le pouvoir politique est plus théorique que réel »⁴¹³.

Dans ces *LEM*, Rousseau évoque ces tentatives des citoyens de Genève de reconquête de leur souveraineté. En 1707, plusieurs citoyens et bourgeois conduits par Pierre Fatio, membre du Grand Conseil protestent contre cette régression et demandent que l'assemblée souveraine retrouve ses prérogatives originelles ; ils obtiennent la tenue d'un Conseil Général. Jean-Robert Chouet, second syndic, y soutenant la position du gouvernement, souligne le caractère purement démocratique⁴¹⁴ du gouvernement genevois, et rappelle à ce titre que le peuple - le Conseil Général – est le seul détenteur de la souveraineté, mais qu'il en délègue l'exercice au petit Conseil et au Grand Conseil (ou Conseil des Deux-Cents). Si une démocratie pure en théorie est affirmée, en pratique le Conseil Général s'est au fil du temps assemblé de moins en moins fréquemment. De là peut-on mesurer l'importance que revêt pour Rousseau l'institution d'un gouvernement vertueux, impératif absolu pour éviter que tout régime tende à la concentration et à l'usurpation (nous reviendrons largement sur ce point dans notre deuxième partie au chapitre 2.2. consacré à la théorie rousseauiste du gouvernement). Contre l'argument de Chouet soutenant que le nombre de plus en plus important de membres de l'assemblée empêche d'envisager sa réunion fréquente, Pierre Fatio déclare que si le Conseil Général devait ne plus délibérer de manière effective des affaires publiques, alors « sa liberté et sa souveraineté seraient chimériques »⁴¹⁵. L'argument du trop

⁴¹¹ Chenevière, *ibid.*, p. 26.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹⁴ Wolfgang-Amédée Liebeskind. *Institutions politiques et traditions nationales*. Genève : Librairie de l'Université Georg & Cie, 1973, p. 189.

⁴¹⁵ Pierre Fatio, « Discours en réponse à Monsieur le second syndic Jean-Robert Chouet », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 15, 2002, p. 151.

grand nombre ne convainc pas Fatio qui s'appuie sur deux exemples tirés de l'histoire des Républiques antiques :

Que les Républiques grecques avaient des assemblées beaucoup plus nombreuses, et qu'ils avaient néanmoins conservé leur liberté. Que les Romains dans leurs Comices, qui étaient encore en beaucoup plus grand nombre, avaient pu se conduire par eux-mêmes, et maintenir ce grand bien, et le plus précieux qui soit entre les hommes⁴¹⁶.

Notons que Rousseau reprendra l'argumentaire de P. Fatio sur les Anciens dans les *LEM*⁴¹⁷. Au terme de cette contestation, la décision suivante est actée : le Conseil Général se réunira périodiquement tous les cinq ans. Suite à ces événements de 1707, « la victoire majeure des citoyens » qui constituera « le levier de leur action politique future » réside dans la « [r]econnaissance de la souveraineté effective du peuple » et l'« engagement de le consulter régulièrement sur les grandes options »⁴¹⁸. En 1712, le Conseil Général s'assemblera ainsi pour la première fois après ce mouvement revendicatif qui a d'une certaine façon scindé la cité genevoise en deux parties⁴¹⁹. Mais, à la suite d'un vote controversé, les assemblées périodiques (tous les cinq ans) du Conseil Général sont supprimées, et le petit Conseil s'engage à le réunir sur les objets importants et les modifications constitutionnelles⁴²⁰.

Au cours des années 1730 s'ouvre une nouvelle période de conflits internes. Au terme de l'année 1734, si l'opposition citoyenne remporte une victoire dans le rétablissement des droits du Conseil Général souverain, elle demeure fidèle à ses principes et « n'exige aucun pouvoir supplémentaire », laissant « à l'oligarchie le soin de diriger la République, pourvu qu'elle le fasse sous l'autorité et avec l'accord du peuple »⁴²¹. Après quatre années de troubles, les Genevois assemblés en Conseil Général approuvent une nouvelle loi fondamentale de l'État, le *Règlement de l'Illustre Médiation* de 1738, qui forme avec les Édits civils de 1543 rédigés par Calvin l'« édifice constitutionnel » de la République. Cependant, comme le souligne Guillaume Chenevière, si les citoyens obtiennent en apparence la reconnaissance de leurs droits par l'Acte de Médiation, ce dernier est de fait favorable à l'oligarchie. Ainsi, l'appartenance de la souveraineté au peuple demeure une chimère :

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁴¹⁷ *LEM VII*, OC III, p. 830-831 et en note.

⁴¹⁸ Guillaume Chenevière, *op. cit.*, 2012, p. 56.

⁴¹⁹ La tentative citoyenne de reconquête de la souveraineté populaire (1707-1712) conduit à une coexistence de « deux Genève », « celle de l'oligarchie au pouvoir et celle des citoyens. Ils vivent les événements de manière opposée. Sans une double lecture de ces deux points de vue, le XVIIIe genevois est indéchiffrable » (Chenevière, *ibid.*, p. 61).

⁴²⁰ Helena Rosenblatt. *Rousseau and Geneva : From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997, p. 110.

⁴²¹ Guillaume Chenevière, *op. cit.*, 2012, p. 79. La victoire des citoyens est confirmée à l'issue de la crise de 1737. En outre, ils obtiennent « une amélioration sensible du sort des natifs. Une solidarité populaire, au-delà des seuls citoyens, se manifeste face à l'oligarchie » (*Ibid.*, p. 82).

Le Conseil général a le pouvoir d'accepter ou de rejeter les lois, de voter les impôts, d'élire ou de refuser les magistrats [...], le droit de représentation est garanti aux citoyens. [...] Les citoyens ont atteint l'objectif qu'ils n'ont cessé de poursuivre depuis près d'un demi-siècle, la reconnaissance officielle de la souveraineté populaire, mais l'oligarchie, elle, est assurée d'une position inamovible aux leviers du pouvoir exécutif et d'un veto de fait sur toute proposition en matière législative, y compris l'interprétation des lois existantes⁴²².

Revenons à la position critique de notre auteur sur la dérive oligarchique de la République de Genève. Au début de la septième des *LEM*, Rousseau utilise la formule suivante afin de qualifier cette dénaturation : « Rien n'est plus libre que votre état légitime ; rien n'est plus servile que votre état actuel »⁴²³. Le Genevois insiste sur le danger constant du gouvernement menaçant la souveraineté du peuple. Dans la septième des *LEM*, Rousseau montre comment le petit Conseil s'est peu à peu, de manière subtile et pernicieuse avec « l'appui de la vertu », efforcé « d'affaiblir peu à peu l'autorité des syndics »⁴²⁴, qui tirent pourtant leur légitimité politique directement du peuple qui les élit. Par ce subterfuge, c'est un pouvoir à un corps non élu qui se trouve renforcé et augmenté. Il dénonce cette dépossession progressive du pouvoir des syndics (qui indirectement conduit à l'affaiblissement du pouvoir du peuple et au renforcement du pouvoir exécutif⁴²⁵). La septième des *LEM* traite de l'évolution des institutions politiques de Genève au XVIII^e siècle. Rousseau y met en exergue l'accroissement des pouvoirs des quatre syndics et du Petit conseil au détriment du Conseil général et du Conseil des Deux-Cents. Il écrit à propos des citoyens et bourgeois de la République de Genève qu'ils sont désormais, selon lui, des « esclaves » soumis au pouvoir arbitraire des « vingt-cinq despotes »⁴²⁶ (le petit Conseil), ils ont perdu la liberté qu'ils avaient acquise par les lois. Rousseau expose l'état originel de la République de Genève et décrit sa dérive négative : « Le corps chargé de l'exécution de vos lois en est l'interprète et l'arbitre suprême ; il les fait parler comme il lui plaît ; il peut les faire taire ; il peut même les violer sans que vous puissiez y mettre ordre ; il est au-dessus des lois »⁴²⁷. Puis, Rousseau s'adresse aux citoyens qui constituent en corps le Conseil général et qui sont à ce titre « Législateurs, Souverains, indépendants de toute puissance humaine »⁴²⁸, afin de signifier que si l'autorité des lois se fonde nécessairement sur l'acte législatif (par l'ensemble

⁴²² Guillaume Chenevière, *op. cit.*, p. 84-85.

⁴²³ *LEM VII*, OC III, p. 813.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 818.

⁴²⁵ Si l'on effectue ici un rapport à notre modernité, il demeure peu de doute sur le jugement que porterait Rousseau sur le pouvoir démesuré des exécutifs contemporains. Nous y reviendrons dans notre troisième partie, où nous mesurerons à quel point la puissance souveraine du peuple « ne peut rien » ou presque.

⁴²⁶ *LEM VII*, OC III, p. 835.

⁴²⁷ *LEM VII*, OC III, p. 814.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 813-814.

des citoyens) de faire les lois – « Vos lois ne tiennent leur autorité que de vous ; vous ne reconnaissez que celles que vous faites »⁴²⁹ -, cela ne suffit pas à exclure la possibilité pour le petit Conseil de s'attribuer illégitimement le pouvoir d'interpréter ces lois ou de ne pas les respecter.

En outre, Rousseau formule, au début de cette lettre, deux critiques du système politique genevois qui éclairent nos démocraties contemporaines quant à l'absence ou au manque de souveraine effective du peuple, thématique que nous développerons largement dans notre troisième partie. Le premier rapprochement fécond, qui révèle la nature oligarchique du régime, concerne le nombre restreint de candidats pouvant être élus au petit Conseil. Si les citoyens et bourgeois élaient chaque année les *chefs* appelés à les gouverner - les quatre *syndics* -, Rousseau constate que non seulement le nombre de candidats était limité à huit, mais de surcroît que ceux-ci étaient choisis à l'avance par le petit Conseil parmi ses membres⁴³⁰, d'où sa critique qui fait écho à notre contemporanéité : « Limités dans vos élections à un petit nombre d'hommes, tous dans les mêmes principes et tous animés du même intérêt, vous faites avec un grand appareil un choix de peu d'importance »⁴³¹.

Quelques pages plus loin dans cette même lettre, Rousseau revient sur cette contradiction constitutionnelle (art. II de la Constitution de Genève) s'agissant du recrutement des syndics dans le Conseil des Vingt-Cinq, l'autre dénomination du petit Conseil. Selon lui, ce recrutement interne au petit Conseil pose un problème en termes de risque de dérive oligarchique, car les syndics sont élus par le peuple (Conseil général) « pour être ses juges, mais pour être ses protecteurs au besoin contre les membres perpétuels des Conseils, qu'il ne choisit pas »⁴³². Or, Rousseau attire l'attention sur les conséquences possibles de cette restriction dans le recrutement de ces magistrats suprêmes, sur celles d'une trop grande proximité entre syndics et petit Conseil : « animés du même esprit [...] [ils] suivront les mêmes maximes ». Cette procédure comporte le risque de « donner au Conseil de nouvelles forces pour opprimer la liberté »⁴³³. À cette procédure, Rousseau oppose le système précédent du XV^e siècle, à l'origine de l'institution, « quand le peuple nommait les conseillers lui-même, ou quand il les nommait indirectement par les syndics qu'il avait nommés »⁴³⁴. De la sorte, le choix du peuple était-il effectivement libre.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 813.

⁴³⁰ Jean-Daniel Candaux. *Notes et variantes sur les Lettres écrites de la montagne*, OC III, p. 1669.

⁴³¹ *LEM VII*, OC III, p. 814.

⁴³² *LEM VII*, OC III, p. 824.

⁴³³ *LEM VII*, OC III, p. 825.

⁴³⁴ *Ibid.*

La seconde critique vise directement à dénoncer une souveraineté du peuple qui n'est en définitive qu'une fiction, de par son caractère épisodique : « [...] vous êtes Souverains Seigneurs dans l'assemblée, en sortant de là vous n'êtes plus rien. Quatre heures par an Souverains subordonnés, vous êtes sujets⁴³⁵ le reste de la vie et livrés sans réserve à la discrétion d'autrui »⁴³⁶. À l'extrême, le petit Conseil pourrait même « ne point assembler de Conseil général », ce qui réduirait la souveraineté à néant, l'autorité souveraine serait « anéantie », et les citoyens n'auraient qu'à opposer « de vains murmures » que le petit Conseil serait « en possession de mépriser »⁴³⁷. Que penserait Rousseau des citoyens contemporains qui ne sont souverains que dans l'acte de voter périodiquement, en France tous les cinq ans ? Nous reviendrons sur cette question dans notre troisième partie.

Ainsi, alors que l'administration de la République de Genève était aux XIVe et XVe siècles « aussi démocratique qu'il était possible » parce que « nul ordre intermédiaire » ne s'interposait entre les magistrats et le peuple souverain⁴³⁸, « [t]out changea dans le seizième siècle »⁴³⁹. Pour Rousseau, « l'institution des ordres politiques ou corps intermédiaires entre le conseil général et les syndics » est le changement qu'il juge comme « le plus considérable »⁴⁴⁰. En outre, dans la neuvième des *LEM*, Rousseau dénonce le changement dans le choix des syndics, « jadis choisis parmi tout le peuple » et qui ne le sont désormais « plus que dans le Conseil », ce qui entraîne une perte d'autorité de ces « premiers magistrats » - magistrats suprêmes, élus par le Conseil général -, lesquels « ne sont plus que des conseillers »⁴⁴¹, et ce qui conduit par conséquent à une régression du pouvoir législatif au profit de l'exécutif.

Dans la neuvième des *LEM*, critiquant les manœuvres évoquées du petit Conseil pour devenir et demeurer souverain, il décrit par là même la constitution d'une élite - ce « corps de magistrats indépendant et perpétuel » -, laquelle accroît sans cesse sa puissance et s'approprie peu à peu le pouvoir commun, en manipulant les lois à sa guise :

[...] je vois dans une petite ville [...] un corps de magistrats indépendant et perpétuel, presque oisif par état, faire sa principale occupation d'un intérêt très grand, et très naturel

⁴³⁵ Dans les *Manuscrits de Neuchâtel*, Rousseau avait écrit « esclaves » au lieu de « sujets » (Jean-Daniel Candaux. *Notes et variantes sur les Lettres écrites de la montagne*, OC III, p. 1670).

⁴³⁶ *LEM VII*, OC III, p. 814-815.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 814.

⁴³⁸ « Le peuple ne reconnaissait ni classes ni privilèges ni aucune inégalité parmi ses membres ; il agissait ou par lui-même en conseil général, ou par ses procureurs appelés Syndics qu'il élisait annuellement, et qui rendaient compte de leur administration ; nul ordre intermédiaire ne s'interposait entre eux et lui et c'est là le vrai caractère de la démocratie » (*HGG*, I, OC V, p. 510).

⁴³⁹ *HGG*, II, OC V, p. 522.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 528.

⁴⁴¹ *LEM IX*, OC III, p. 870.

pour ceux qui commandent, c'est d'accroître incessamment son empire [...] Sans cesse attentif à marquer des distances trop peu sensibles dans ses égaux de naissance, il ne voit en eux que ses inférieurs, et brûle d'y voir ses sujets. Armé de toute la force publique, dépositaire de toute l'autorité, interprète et dispensateur des lois qui le gênent⁴⁴².

Ainsi Rousseau dénonce-t-il l'extension des pouvoirs de l'exécutif au détriment du législatif, laquelle se réalise par la volonté de ses membres (et non de celle du peuple souverain). En creux et à l'inverse, le corps législatif, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, se trouve dépossédé de sa puissance souveraine. Dans les *LEM*, Rousseau entend montrer que le gouvernement dans la Constitution genevoise « n'a que les pouvoirs qui lui sont donnés par la loi », contrairement à ce que prétend l'auteur des *LEC*, J.-R. Tronchin, lequel présente un « gouvernement [qui] a tous les pouvoirs que la loi ne lui ôte pas ». Pour corroborer sa position, le philosophe genevois s'appuie sur une lecture de l'édit de 1707 faite par les Représentants : « quand l'édit parle des syndics, il parle de leur puissance, et [...] quand il parle du Conseil, il ne parle que de son devoir »⁴⁴³.

Plus généralement, dans la Septième des *LEM*, rappelant la distinction capitale dans sa pensée politique entre *gouvernement subordonné* et *gouvernement souverain*, Rousseau dévoile les étapes du processus montrant « comment périssent à la fin tous les États démocratiques » et souligne que la trajectoire du gouvernement de Genève était prévisible. Au commencement de cette République, « la puissance législative et la puissance exécutive qui constituent la souveraineté, n'en sont pas distinctes. Le peuple souverain veut par lui-même, et par lui-même il fait ce qu'il veut ». Puis « l'incommodité de ce concours de tous à toute chose force le peuple souverain de charger quelques-uns de ses membres d'exécuter ses volontés ». Mais peu à peu les commissions exécutives ainsi formées « deviennent fréquentes, enfin permanentes. Insensiblement il se forme un corps qui agit toujours ». C'est ici que s'insinue la faille de ce régime, car ce corps agissant toujours « ne peut pas rendre compte de chaque acte » avant de revenir ensuite « dans la commune égalité ». Aussi, peu à peu, il ne rend compte que des actes principaux, et enfin il ne rend plus du tout compte au peuple souverain, la puissance législative se trouve peu à peu effacée ; dès lors, le peuple n'est plus le souverain effectif :

Plus la puissance qui agit est active, plus elle énerve la puissance qui veut. La volonté d'hier est censée être aussi celle d'aujourd'hui ; au lieu que l'acte d'hier ne dispense pas d'agir aujourd'hui. Enfin l'inaction de la puissance qui veut la soumet à la puissance qui exécute ; celle-ci rend peu à peu ses actions indépendantes, bientôt ses volontés : au lieu d'agir pour la puissance qui veut, elle agit sur elle. Il ne reste alors dans l'État qu'une

⁴⁴² *LEM IX*, OC III, p. 888-889.

⁴⁴³ *LEM VIII*, OC III, p. 840.

puissance agissante, c'est l'exécutive. La puissance exécutive n'est que la force, et où règne la seule force, l'État est dissous⁴⁴⁴.

Nous verrons dans la troisième partie de notre thèse que cette idée d'une inaction de la puissance législative, qui conduit à laisser agissante dans l'État la seule puissance exécutive, peut éclairer le fonctionnement de la démocratie représentative contemporaine, dans laquelle le peuple souverain se trouve de fait dépossédé de son autorité législative, de sa souveraineté effective ; souverain en théorie, sujet passif en pratique qui subit les décisions des gouvernants, sans véritable moyen de contrôle de la seule « puissance agissante » - l'exécutif.

Une des thématiques centrales des *LEM* consiste ainsi en la description minutieuse de la dérive usurpatrice de la souveraineté du peuple par le petit Conseil de Genève. Dans la neuvième et dernière des *LEM*, Rousseau résume l'indépendance du pouvoir du petit Conseil - illégitimement acquise par ce dernier - envers le Conseil général, et par conséquent envers les citoyens et bourgeois qui le constituent :

[...] la puissance du petit Conseil est absolue à tous égards ; il est le ministre et le prince, la partie et le juge tout à la fois : il ordonne et il exécute ; il cite, il saisit, il emprisonne, il juge, il punit lui-même : il a la force en main pour tout faire ; [...] il ne rend compte de sa conduite [...] ; il n'a rien à craindre du législateur⁴⁴⁵.

La critique de l'usurpation de la souveraineté par le petit Conseil rend compte de la radicalité démocratique, qui apparaît comme cette possibilité pour le peuple d'être à la fois la puissance souveraine - la souveraineté du peuple est « l'exercice de la volonté générale »⁴⁴⁶ - et une puissance de dé-légitimation des institutions abusives - puissance susceptible de défaire les pouvoirs institués dès lors que ceux-ci deviennent des lieux oligarchiques tendant à rendre muette la volonté générale.

1.2.2 Le rapport de Rousseau à l'histoire

Avant de poursuivre notre étude dans ce chapitre consacré à la critique rousseauiste de la dénaturation de la République de Genève, il convient de nous arrêter sur le rapport de Rousseau à l'histoire qu'il nous faut préciser.

⁴⁴⁴ *LEM VII*, OC III, p. 815.

⁴⁴⁵ *LEM IX*, OC III, p. 875.

⁴⁴⁶ *CS*, II, 1, OC III, p. 368.

1.2.2.1 Rousseau et l'histoire de la République de Genève

Dans un texte intitulé *Histoire du gouvernement de Genève* et écrit au cours des années 1763-1764, Rousseau fait l'histoire des institutions de la ville. Comme l'écrit B. Gagnebin dans son introduction à ce texte : « Ce qui le préoccupe plus particulièrement, c'est l'histoire de la liberté et des droits du peuple »⁴⁴⁷. Au commencement de la cité genevoise était la liberté ; l'origine des franchises et libertés du peuple de Genève « se perd dans la nuit des temps »⁴⁴⁸. L'acte original des libertés et franchises, privilèges et coutumes de la ville de Genève de 1387 de l'Evêque Adhémar Fabri confirme ce caractère immémorial. L'article 23 reconnaît aux « citoyens, bourgeois et jurés » le droit d'élire chaque année quatre procureurs ou syndics⁴⁴⁹ pour « gérer les affaires utiles et nécessaires de la ville et des citoyens »⁴⁵⁰.

Rousseau soutient que l'administration de la République de Genève était aux XIVe et XV siècles « aussi démocratique qu'il était possible », et que « nul ordre intermédiaire ne s'interposait entre eux [les gouvernants] et lui [les gouvernés] »⁴⁵¹. En outre, à l'origine de la République, il n'y avait pas de différence de classes entre citoyens, bourgeois et habitants, et les évêques étaient les gardiens de la liberté.

Entre le XIe et le XVIe siècle, trois autorités se disputèrent le pouvoir politique, à savoir l'Evêque, le Comte de Genève puis celui de Savoie et enfin le peuple⁴⁵². À l'origine de la République, l'Evêque détenait l'intégralité de ce pouvoir, il « était seul Prince et souverain dans sa ville »⁴⁵³. Et les Comtes étaient alors les « vassaux » des Evêques⁴⁵⁴. Il s'agissait d'un gouvernement épiscopal, sous lequel « le petit Conseil était un établissement libre et précaire dépendant presque absolument du choix et de la volonté des syndics » et où les résolutions ou les décisions les plus importantes étaient prises en conseil général⁴⁵⁵.

Aux XIVe et XVe siècles :

Son administration municipale était aussi démocratique qu'il était possible. Le peuple ne reconnaissait ni classes ni privilèges ni aucune inégalité parmi ses membres ; il agissait ou par lui-même en conseil général, ou par ses procureurs appelés Syndics qu'il élisait

⁴⁴⁷ *Introduction aux textes historiques*, OC V, p. CCLXLIII.

⁴⁴⁸ *HGG*, I, OC V, p. 509.

⁴⁴⁹ Ils sont chargés d'exercer des actes exécutifs : notamment lever les impôts et faire des statuts et ordonnances (B. Gagnebin, *Notes et variantes des textes historiques*, OC V, p. 1629-1630).

⁴⁵⁰ B. Gagnebin, *Notes et variantes des textes historiques*, OC V, p. 1626.

⁴⁵¹ *HGG*, *ibid.*, p. 510.

⁴⁵² *HGG*, I, *ibid.*, p. 500-501.

⁴⁵³ *HGG*, I, OC V, p. 505.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 508.

⁴⁵⁵ *HGG*, II, OC V, p. 529.

annuellement, et qui rendaient compte de leur administration ; nul ordre intermédiaire ne s'interposait entre eux et lui et c'est là le vrai caractère de la démocratie⁴⁵⁶.

À cette période, la République de Genève pouvait être qualifiée, selon Rousseau, de véritable démocratie, à partir du critère principal de l'absence d'ordre intermédiaire entre le pouvoir exécutif et l'assemblée des citoyens et bourgeois de Genève. Le peuple exerçait un certain contrôle sur une partie de l'exécutif (les syndics) qui devaient rendre compte de leur action. En outre, le peuple genevois ne connaissait aucune forme de hiérarchie, une considération qui fait écho à l'éloge rousseauiste de l'ordre moyen de la bourgeoisie de Genève, point sur lequel nous reviendrons dans notre deuxième partie, au chapitre 2.2. où nous défendons la thèse de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique.

En outre, le peuple assemblé était l'unique souverain dans l'État : « La Ville n'avait aucune magistrature à vie, mais tous les ans le peuple assemblé en conseil général reprenait les pouvoirs qu'il avait donnés et les confiait de nouveau à qui lui plaisait, et les dépositaires de ces pouvoirs s'appelaient syndics »⁴⁵⁷. Ces derniers ont toujours été quatre et élus annuellement par le peuple afin d'être ses procureurs, agissant « en son nom dans toutes les affaires de la communauté ». En quittant leur charge, ils devaient rendre compte « en conseil général de leur gestion debout et découverts devant l'assemblée couverte et assise »⁴⁵⁸. Le pouvoir de ces magistrats était grand ; il s'agit là d'une nécessité selon Rousseau : « plus le peuple est libre, plus l'autorité des chefs qu'il élit doit être étendue »⁴⁵⁹.

Dans la dégénérescence du régime genevois qui débute selon notre auteur à partir du XVI^e siècle, le changement qu'il juge comme « le plus considérable » consiste en « l'institution des ordres politiques ou corps intermédiaires entre le Conseil Général et les syndics »⁴⁶⁰. Ils sont au nombre de deux : le Conseil des Deux-Cents (qui est une assemblée législative) et le Conseil des Soixante (organe constitué d'experts et chargé par le petit Conseil - et à l'initiative de ce dernier - de formuler des avis sur certaines affaires importantes, notamment les affaires étrangères). Nommés ainsi à partir de 1530, ces deux conseils élisent mutuellement leurs membres.

Pour Bernard Gagnebin, « Rousseau fait œuvre d'historien, et d'historien attentif aux institutions, aux événements, aux mécanismes des différents pouvoirs rivaux, et au

⁴⁵⁶ HGG, I, OC V, p. 510.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 513.

⁴⁵⁸ HGG, I, OC V, p. 513.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ HGG, II, OC V, p. 528.

comportement des hommes »⁴⁶¹. En effet, dans ce texte inachevé (*HGG*) et dans les *LEM*, Rousseau a lui-même adopté une posture d'historien⁴⁶² en analysant l'évolution constitutionnelle et politique de la République de Genève. Il révèle ainsi son intention de mettre en lumière l'histoire réelle de sa patrie, une histoire divergente de celle officielle diffusée par les familles patriciennes genevoises se partageant les sièges des Institutions. Aussi, la version de l'histoire de Genève proposée par Rousseau a, nous semble-t-il, avant tout une fonction critique, celle de rendre publique aux yeux des citoyens mais aussi bien sûr des membres du petit Conseil⁴⁶³ la dénaturation constitutionnelle de la République, qui l'a conduite à décliner d'une démocratie au XVe en une oligarchie au XVIIIe.

Nous avons déjà développé ce point plus haut s'agissant de l'usurpation de la souveraineté du peuple par le petit Conseil. Intéressons-nous ici à ce qu'il convient de nommer « l'affaire Rousseau » consécutive à la condamnation de l'*Émile* et du *CS* en juin 1762, et qui conduit au mouvement de représentations de 1763 des citoyens et bourgeois prenant la défense de Rousseau contre l'injustice de laquelle il est victime. C'est l'insistance des chefs des Représentants à prendre la plume pour répliquer aux *LEC* qui détermine la décision de Rousseau d'entreprendre la rédaction des *LEM* (terminée à la fin du mois de mai 1764), mais aussi de l'*HGG*, l'objectif étant de proposer « une version révisée de l'histoire de Genève, en corrigeant et en rectifiant les clichés de la version officielle du patriciat, perpétrée de Jacob de Chapeaurouge à Jean-Robert Tronchin », notamment s'agissant du « caractère irrévocable de l'aliénation de l'exercice de la souveraineté par le Conseil général »⁴⁶⁴. Rousseau récuse cette prétendue irrévocabilité, en particulier en prônant la tenue d'assemblées périodiques, et défend tout au contraire, dans les *LEM*, la possibilité continue pour le peuple d'exercer lui-même directement sa souveraineté chaque fois que les circonstances l'exigent. Ce principe central dans la théorie politique rousseauiste réside dans

⁴⁶¹ *Introduction aux textes historiques*, OC V, p. CCLXLIV.

⁴⁶² Sur ce point, le professeur de droit de l'Université de Genève Alfred Dufour souligne que ces deux textes frappent par la méthode historique rigoureuse adoptée par le philosophe genevois autant que par le nombre important de documents réunis et de sources consultées. Devant le bien-fondé des thèses développées par Rousseau, A. Dufour y voit « une remarquable intelligence de l'histoire de Genève » et qualifie notre auteur d'« authentique historien » (Alfred Dufour, *Rousseau et l'histoire de Genève*, p. 139-167. In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013, 407p.). Son analyse permet de contredire l'image du philosophe genevois méconnaissant aussi bien les données du Droit que celles de l'Histoire. Aussi, même s'il n'est pas juriste comme Grotius et Pufendorf, Rousseau n'en demeure pas moins un fin connaisseur des problématiques juridiques de son temps. A propos de l'Histoire, les passages de son œuvre consacrés à l'étude historique de Sparte et plus encore ceux sur les gouvernements de Genève et de la Pologne montrent des qualités indéniables d'un historien consciencieux.

⁴⁶³ Révélant par là-même la méfiance de Rousseau envers le pouvoir exécutif.

⁴⁶⁴ A. Dufour, *ibid.*, p. 146-147.

l'idée que le souverain doit l'être effectivement, c'est-à-dire de « droit » et aussi de « fait » (ainsi qu'il l'exprime à propos des comices romains au chapitre IV du livre IV du *CS*). Ce principe se révèle fécond pour interroger notre modernité constitutionnelle et institutionnelle, dans laquelle les gouvernements des démocraties contemporaines semblent accorder leurs positions avec le patriciat genevois et le petit Conseil sur le caractère irrévocable de l'aliénation de l'exercice de la souveraineté du peuple dans la représentation.

Cette question reste très actuelle, car l'élection contemporaine au suffrage universel tout comme l'action législative « ordinaire » du Conseil général de la République de Genève du XVIII^e siècle sont considérées comme des conditions nécessaires et suffisantes pour affirmer le fonctionnement démocratique de ces sociétés. La question est aussi chronique, ainsi que le montrait déjà notamment la condamnation du parlementarisme par M. Weber à la charnière des XIX^e et XX^e siècles. Il dénonçait en 1919 « la domination des notables et surtout des parlementaires » malgré la montée de celle des partis, et écrivait : « Le Parlement sera soumis aux mandats impératifs des groupements d'intérêts ; il deviendra une assemblée de médiocrités radicalement impropres à nous fournir des hommes d'État ». Dans sa critique du parlementarisme, il dénonçait aussi la bureaucratisation du système politique parlementaire : « L'administration bureaucratique signifie la domination en vertu du savoir : c'est son caractère fondamental spécifiquement rationnel »⁴⁶⁵. En outre, les longues considérations de ses différents écrits sur la vie politique allemande soulignent l'absence d'une authentique vie parlementaire, un manque responsable selon lui d'un double mouvement pernicieux de « dés-éducation » politique : découragement des vocations politiques au niveau des élites intellectuelles au profit de la bureaucratie (et surtout du repli dans l'apathie politique et les carrières privées), mais aussi et surtout ce qui en est la conséquence, à savoir l'absence d'une véritable opinion publique et d'un intérêt des masses pour la vie parlementaire, seule forme de vie politique susceptible d'être un vecteur d'éducation aux enjeux de la cité.

À notre époque, des mouvements de contestation de ce principe de l'élection se sont faits jour ces dernières années, des « Indignés » aux « Gilets Jaunes » (même si le caractère multiforme et hétéroclite des revendications de ce mouvement social invite à la prudence) en passant par « Nuit debout », ou encore les « révolutions » arabes⁴⁶⁶, afin de dénoncer, tout

⁴⁶⁵ *Économie et société*. Paris : Plon, 1971, p. 229-230.

⁴⁶⁶ Par ailleurs, Guillaume Chenevière conclut le chapitre intitulé « La Genève de Rousseau » de son ouvrage *Rousseau, une histoire genevoise* en soulignant la ressemblance entre les mouvements citoyens genevois de la première moitié du XVIII^e siècle et les mouvements contemporains (nous supposons que l'auteur fait référence aux révolutions arabes et au mouvement des « Indignés ») : « À l'heure où je rédige ces lignes [2011-2012], dans

comme Rousseau en son temps, la nécessité de rendre effective la souveraineté de droit et de fait du peuple. Le rousseauisme révèle ici son potentiel critique sur notre modernité (que nous étudierons dans notre troisième partie) en en révélant le caractère non démocratique, car un régime ne peut être dit démocratique quand le pouvoir souverain ne semble pas détenu effectivement par le peuple et qu'il ne dispose pas de véritables moyens de contrôle de l'action de l'exécutif.

Revenons pour le moment sur la posture d'historien de Rousseau évoquée précédemment à partir des travaux d'A. Dufour. Si le philosophe genevois fait œuvre d'historien, en particulier dans son *HGG* où il relate nombre de faits avec exactitude, il ne faut pas pour autant surestimer l'importance accordée par notre auteur à l'histoire, et prendre au sérieux son affirmation dans l'introduction au second *Discours* d'avoir voulu commencer par « écarter tous les faits »⁴⁶⁷. Selon Bertrand Binoche, Rousseau s'est peu soucié d'écrire l'histoire, ce nouveau champ dans lequel Diderot voyait l'avenir des philosophes, mais il s'est toutefois interrogé sur l'histoire, notamment en formulant des conjectures sur l'origine de l'inégalité et sur les vertus éducatives de l'historiographie⁴⁶⁸. Dans la seconde partie des *LEM*, le cours empirique des choses - à savoir l'histoire de la République de Genève - vise à confirmer la logique abstraite du *CS* par la description d'un exécutif usurpateur de la souveraineté⁴⁶⁹. L'histoire des faits a chez Rousseau surtout une fonction illustrative ou conjecturale. Ainsi, peu importe que les évêques fussent véritablement les maîtres de la République de Genève à ses débuts, pourvu que Rousseau puisse en tirer la démonstration d'une pente usurpatrice de la souveraineté par le gouvernement. En effet, comme le souligne B. Binoche, l'intention de décrire une « histoire hypothétique des gouvernements »⁴⁷⁰ dans le second *Discours* entre en résonance avec celle de l'écriture de son *Histoire du Gouvernement de Genève* - quelques années plus tard dans le contexte particulier des attaques contre lui suite à la parution des deux traités de 1762 -, où « le pouvoir absolu originaire des évêques y est posé à titre conjectural »⁴⁷¹, et où Rousseau affirme de surcroît qu'il « n'importe pas même

de nombreux pays, des citoyens occupent la rue pour exiger souveraineté, liberté et dignité. La ressemblance de ces mouvements avec celui des citoyens genevois du XVIII^e siècle est frappante : ils sont issus d'une classe moyenne qui n'entend pas laisser brimer ses aspirations citoyennes légitimes et qui se sert habilement des réseaux sociaux de son époque pour faire valoir ses droits » (*op. cit.*, 2012, p. 96).

⁴⁶⁷ Second *Discours*, OC III, p. 132.

⁴⁶⁸ *Nommer l'histoire : parcours philosophiques*. Paris : Éditions EHESS, 2018, p. 39.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷⁰ Préface au second *Discours*, OC III, p. 127.

⁴⁷¹ Binoche, *ibid.*, 2018, p. 41, en note.

que le fait soit vrai. Il suffit que de cette seule hypothèse bien suivie, on puisse déduire tout le système de la constitution »⁴⁷².

La fonction principale que Rousseau attribue à l'histoire consiste à mettre en lumière ce que fut et ce que pourrait être une conduite vertueuse des hommes et des citoyens ou, comme le souligne B. Binoche, « qu'elle expose des fables ou des faits, peu importe, l'histoire doit être vertueuse »⁴⁷³ pour donner l'exemple. Nous verrons dans notre deuxième partie que cette valeur exemplaire de l'histoire rejoint l'intention rousseauiste de susciter une vertu en acte.

Chez Rousseau, rien ne détermine l'homme à sortir de l'état de nature. Aussi doit-il penser l'historicité de l'homme sans avoir recours à ces principes explicatifs. Il est convaincu que l'homme est devenu ce qu'il est par contingence. Qu'il s'agisse de l'origine des langues ou de la métallurgie, il évoque « quelques circonstances extraordinaires ». Aussi, comme l'a montré B. Binoche, il est inconséquent d'appréhender la conception de l'histoire chez Rousseau comme un processus⁴⁷⁴. Ce recours explicatif à la contingence ne doit pas non plus être reçu comme une facilité épistémologique, ainsi que le soulignent B. Bachofen et B. Bernardi, mais « comme une invalidation de la réduction de l'histoire à la nature [...] la récusation de tous les modèles épistémiques naturalistes (qu'ils soient essentialiste, finaliste ou mécaniste) pour penser l'historicité »⁴⁷⁵.

1.2.2.2 De la perfectibilité au mal

Bertrand Binoche souligne que, dans l'état actuel des connaissances, si Rousseau ne peut être considéré comme l'inventeur du néologisme « perfectibilité », il faut tout de même remarquer qu'il fait « un usage original, irréductible »⁴⁷⁶ des précédents emplois du terme. En outre, le chercheur relève qu'en dehors des quatre occurrences recensées du terme dans le second *Discours*, Rousseau ne réemploie plus jamais celui-ci, y compris là où l'on aurait pu s'y attendre. Ainsi Émile n'est-il jamais dit perfectible⁴⁷⁷ dans le texte éponyme, même s'il faut rappeler que, dans le second *Discours*, le philosophe genevois soutient que la

⁴⁷² HGG, OC V, p. 501.

⁴⁷³ Binoche, *ibid.*, p. 49.

⁴⁷⁴ *La Raison sans l'histoire*. Paris : PUF, 2007, p. 29-52.

⁴⁷⁵ Blaise Bachofen, Bruno Bernardi. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : GF-Flammarion, 2008, p. 27.

⁴⁷⁶ *Nommer l'histoire : parcours philosophiques*. Paris : Éditions EHESS, 2018, p. 58.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

perfectibilité réside « tant dans l'espèce, que dans l'individu »⁴⁷⁸. Elle est en outre une *métafaculté*, en ce qu'elle est la faculté de développer toutes les autres facultés. À son propos, Reinhart Koselleck a évoqué une « catégorie métahistorique », c'est-à-dire la « condition fondamentale de toute histoire possible »⁴⁷⁹.

La perfectibilité, « faculté de se perfectionner », ne se confond pas avec la liberté, car, ainsi que l'écrit B. Binoche, « il faut dissocier l'indétermination comprise comme indépendance de l'arbitre au regard des causes mécaniques d'avec l'indétermination entendue comme virtualité (comme ce qu'il appartiendra aux circonstances d'actualiser) »⁴⁸⁰. Rousseau distingue et dissocie ces deux caractères de la nature humaine : il « ne dit pas que l'homme est perfectible *parce qu'il est libre*, pas plus que l'inverse. Il dit que l'homme est libre *et qu'il est perfectible* »⁴⁸¹. En outre, si l'on peut admettre que l'on puisse refuser à l'homme sa liberté en tant que faculté d'orienter ses actions, il n'en va pas de même de la perfectibilité. Ainsi, comme l'écrit B. Binoche, si l'inégalité parmi les hommes, qui requiert une « histoire hypothétique », « se dispense parfaitement du libre arbitre », cette histoire serait cependant « proprement inconcevable sans la perfectibilité »⁴⁸².

Si Rousseau a recours à la perfectibilité s'agissant de l'histoire de l'inégalité, il n'invoque plus que la liberté dans le contexte anhistorique de la religion naturelle. Aussi, le chercheur interroge-t-il l'absence de la notion de perfectibilité dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* : n'en a-t-il pas besoin ou lui est-il difficile pour le Genevois « de concevoir un homme *à la fois* agent libre et perfectible ? »⁴⁸³. Sur ce point, B. Binoche émet l'hypothèse d'y voir une « incompatibilité tendancielle » entre, d'un côté, « une histoire qui décrit des processus où l'homme se trouve contraint de devenir méchant du fait des contradictions matérielles et symboliques qui en font le tissu » (en se référant à la note IX⁴⁸⁴ du second *Discours*) et, de l'autre, « une anthropologie sans histoire où l'homme agit toujours en vertu de son libre arbitre »⁴⁸⁵.

⁴⁷⁸ OC III, p. 142. La perfectibilité de l'homme est une évidence. Dans l'espèce, alors qu'il est aisé de constater que les animaux répètent de génération en génération les mêmes comportements commandés par l'instinct, il est tout facile d'observer au combien l'homme moderne diffère de l'homme sauvage. Dans l'individu, le développement des facultés de l'homme s'effectue du fait des circonstances.

⁴⁷⁹ Otto Bruner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, E. Klett, 1975, t. II, p. 378. Cité par B. Binoche, *ibid.*, p. 63.

⁴⁸⁰ Binoche, *ibid.*, p. 60-61.

⁴⁸¹ Binoche, *ibid.*, p. 61.

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁸⁴ Cf. second *Discours*, OC III, p. 202-203.

⁴⁸⁵ Binoche, *ibid.*, 2018, p. 62-63.

Par ailleurs, selon B. Binoche, l'expression rousseauiste de la perfectibilité comme « faculté de se perfectionner » ne signifie pas que l'individu et l'espèce soient à même de manière spontanée « de développer *d'eux-mêmes* leurs facultés, [...] soit anthropologiquement comme un instinct fondamental [...] qui réclamerait seulement pour se satisfaire l'absence d'obstacles, soit moralement comme le devoir de réaliser par soi-même quelque perfection »⁴⁸⁶. D'une part, nous l'avons déjà souligné, la perfectibilité s'actualise seulement « à l'aide des circonstances », Rousseau évoque le « concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître »⁴⁸⁷. D'autre part, le développement des facultés ne doit pas être entendu comme la marche progressive vers une perfection de l'homme (au sens théologique) ou comme l'accomplissement d'une « essence incluse originairement en lui » (au sens historiciste) : « le perfectionnement des facultés *s'effectue indépendamment de tout paradigme qui déterminerait d'emblée son orientation* »⁴⁸⁸. Rousseau dissocie ainsi clairement perfectibilité et perfection : « le perfectionnement des facultés humaines ne signifie pas la perfection virtuelle de l'homme »⁴⁸⁹. En faisant de la perfectibilité la seule source des malheurs de l'homme, Rousseau nie que l'homme ait vocation à progresser et que son aptitude à inventer soit « une faculté essentiellement positive », c'est là la leçon de « d'une grande noirceur »⁴⁹⁰ de Rousseau que révèle la fin du second *Discours* avec le constat d'immenses inégalités entre quelques-uns débordant « de superfluités » et tous les autres qui manquent « du nécessaire »⁴⁹¹.

En effet, si la perfectibilité a rendu possible l'histoire de l'homme, il faut bien admettre avec B. Binoche que « c'est à elle *seule* » que l'on doit imputer les malheurs de ce dernier, « lesquels se définissent par un éloignement de l'innocence originaire [...] qui se définit à son tour par la tyrannie que l'homme exerça sur ses congénères »⁴⁹². Cependant, si la perfectibilité peut apparaître comme l'unique source de tous les maux, et si les erreurs l'ont emporté sur les lumières et les vices sur les vertus, nous verrons notamment dans notre troisième partie que, l'homme étant responsable de son histoire, une autre histoire est possible, ou plus précisément qu'« une autre histoire non seulement *aurait pu* être possible, mais [qu']elle *est* peut-être *encore* possible »⁴⁹³. Nous interrogerons cette hypothèse

⁴⁸⁶ Binoche, *ibid.*, p. 63-64.

⁴⁸⁷ Second *Discours*, OC III, p. 162.

⁴⁸⁸ Binoche, *ibid.*, p. 64.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁹¹ Second *Discours*, OC III, p. 194.

⁴⁹² Binoche, *ibid.*, p. 68.

⁴⁹³ Binoche, *ibid.*, p. 66.

consistant à voir dans la perfectibilité une possibilité de transformation positive des sociétés - une « autre histoire » -, notamment à partir des travaux de J.-L. Labussière.

1.2.2.3 Entre pessimisme historique et possibilité de transformation

Dans l'œuvre de Rousseau, la révolution apparaît rarement, elle semble redoutée par le Genevois⁴⁹⁴, qui va jusqu'à la déclarer impossible dans les *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* : « toute grande révolution est désormais impossible »⁴⁹⁵. Mais cette impossibilité est toute relative si l'on se rapporte à la prophétie énoncée au livre III de l'*Émile* : « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions »⁴⁹⁶. Dans une conférence en 2012, Luc Vincenti remarque que le caractère exceptionnel de la révolution⁴⁹⁷ rejoint celui de la figure du législateur et de l'institution d'une nouvelle société politique⁴⁹⁸. Cet homme extraordinaire est rare, et les nombreuses « conditions pour instituer un peuple [...] difficilement rassemblées »⁴⁹⁹ et « circonstances » présidant à l'institution d'un nouveau « peuple » font de cette dernière un événement peu probable, mais pas absolument impossible, comme en témoigne l'espoir de Rousseau s'agissant du peuple corse « encore [...] capable de législation »⁵⁰⁰. De là, L. Vincenti souligne, chez le Genevois, « non pas le pessimisme historique annonçant une dégénérescence fatale, mais la persistance, même exceptionnelle, de la possibilité d'institutions nouvelles au sein de cette dégénérescence »⁵⁰¹. En effet, Rousseau ne réserve pas l'action du législateur aux seuls peuples naissants⁵⁰², mais aussi à ceux pouvant espérer une renaissance, laquelle est évoquée au moment « où l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort »⁵⁰³.

⁴⁹⁴ Cf. notamment le commentaire de Jean-Luc Guichet sur ce point : « La crise au-delà du conflit ». *Les Cahiers du GERHICO*, 2008, n° 12, p. 23-37.

⁴⁹⁵ OC III, p. 570, cité par J.-L. Guichet, *ibid.*, p. 25.

⁴⁹⁶ OC IV, p. 468.

⁴⁹⁷ « [...] ces événements sont rares ; ce sont des exceptions » (CS, II, 8, OC III, p. 385).

⁴⁹⁸ Luc Vincenti. *La braise et les cendres*. Conférence prononcée lors du colloque de la fondation Gabriel Péri « Rousseau à l'épreuve des siècles », Paris, le 3 février 2012. Consulté les 28 et 29 août 2018 à l'adresse URL : http://www.luc-vinenti.fr/conferences/braises_cendres.html

⁴⁹⁹ CS, II, 10, OC III, p. 390-391.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 391.

⁵⁰¹ Vincenti, *ibid.*

⁵⁰² CS, II, 7, OC III, p. 383.

⁵⁰³ CS, II, 8, OC III, p. 385.

Rousseau exprime son pessimisme⁵⁰⁴ historique dans de nombreuses formules soulignant la nécessité de la dégénérescence des sociétés politiques, la « nécessité de ce progrès »⁵⁰⁵. Mais il accorde aussi une place importante à la contingence, ce qui ouvre la voie à un espoir politique, celui de la possibilité d'une transformation sociale radicale. Luc Vincenti relève le contraste entre nécessité de l'histoire des sociétés politiques d'un côté et succession de hasards ponctuant les étapes de l'état de nature de l'autre (cataclysmes ou inondations entraînant l'établissement des familles, découverte de la métallurgie et de l'agriculture conduisant à l'accumulation de la propriété). Pour le chercheur, le texte du second *Discours* permet de penser la possibilité de l'institution d'une société légitime au moment où la dégénérescence du politique atteint son dernier terme (les limites du politique lui-même), celui du despotisme ou de l'état de guerre, « et fait alors retour au point de départ – sens premier de 'révolution' »⁵⁰⁶.

Intéressons-nous à présent à la fonction que Rousseau attribue à la contingence dans sa conception de l'histoire. Pour ce faire, nous pourrions nous contenter de renvoyer aux deux pages très claires et tout autant éclairantes d'un ouvrage bien connu d'Henri Gouhier⁵⁰⁷. Si le retour à l'état de nature est exclu chez Rousseau car dépourvu de sens (ce qui est fait est fait), il reste que l'histoire aurait pu être autre. Cette factualité de l'histoire introduit « la possibilité d'une comparaison, donc d'une évaluation, et donne sens à la distinction du droit et du fait »⁵⁰⁸. Ainsi, penser l'appropriation de la terre par les uns au détriment des autres comme la cause de l'institution des gouvernements permet d'interroger la légitimité de ces derniers et fonde la critique rousseauiste des sociétés de son temps. De la même manière, partir de ce caractère contingent de l'histoire permet d'envisager une autre histoire, ce qui amène H. Gouhier à écrire que Rousseau ne pose pas la question « état de nature ou histoire ? » mais « cette histoire ou une autre ? »⁵⁰⁹. La possibilité d'une autre histoire apparaît dans le second *Discours*, après avoir montré comment les trois révolutions successives conduisent la société au « dernier terme de l'inégalité » : « [...] terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement, ou le

⁵⁰⁴ Pessimisme aussi compte tenu des hommes tels qu'ils sont, à savoir pas aptes à la démocratie-république, il faudrait qu'ils soient des dieux.

⁵⁰⁵ Second *Discours*, OC III, p. 187.

⁵⁰⁶ Vincenti, *La braise et les cendres*, *op. cit.* ; dans le texte de cette conférence, L. Vincenti souligne que le sens politique et social du terme de révolution s'éloigne de ce premier sens astronomique jusqu'à paraître contradictoire, puisqu'il désigne un changement radical de la structure politique ou économique des sociétés.

⁵⁰⁷ « Nature et histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau ». In : *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. Paris : Vrin, 1984, p. 23-24.

⁵⁰⁸ Bachofen, Bernardi, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁰⁹ Gouhier, *ibid.*

rapprochent de l'institution légitime »⁵¹⁰. Ainsi, c'est à ce stade ultime de la dégénérescence qu'apparaît la possibilité historique de la révolution en tant qu'institution légitime. Cette possibilité ouvre le *CS* où Rousseau pose, au chapitre I du livre I, la question de savoir comment « rendre légitime » un état civil dans lequel règne l'inégalité, une interrogation sur ce qui pourrait être, qui se trouve de nouveau au chapitre VIII du livre II du *CS* précité.

Pour L. Vincenti, c'est à ce point du processus de dégénérescence nécessaire que s'exprime la dialectique rousseauiste consistant à penser la rupture dans la continuité - ici, la possibilité de la révolution au sein de la nécessité de la dégénérescence -, puisque ce moment « est aussi celui qui voit s'ouvrir la possibilité d'une société légitime, comprenons, non pas celle du second *Discours*, insuffisamment prémunie contre les abus du gouvernement et le poids des intérêts privés, mais celle du *Contrat social* »⁵¹¹. En outre, le chercheur souligne que chez Rousseau, s'agissant d'histoire du politique, la contingence apparaît toujours sur fond de nécessité. De cette manière peut-on interpréter l'intention de Rousseau, au début du *CS*, de partir des hommes « tels qu'ils sont »⁵¹², puisqu'il s'agit alors de penser la possibilité de la liberté à partir de la nécessité, donc de penser la contingence dans la nécessité historique, ce qui laisse envisager la possibilité réelle d'une transformation politique et sociale des sociétés humaines, autrement dit, son inscription dans le présent. Nous interrogerons cette possibilité dans notre troisième partie.

Pour Rousseau, l'origine du mal n'est ni d'ordre naturel ni d'ordre métaphysique, mais se trouve dans la servitude, qui est un rapport social. Ainsi, la responsabilité, l'imputabilité du mal incombe-t-elle non pas à l'homme mais à la société, ce qui fait du Genevois un précurseur de la critique sociale. Aussi, puisque les maux du genre humain trouvent leur fondement dans les sociétés, et non dans la nature de l'homme⁵¹³, alors il est permis d'espérer y mettre un terme en réorganisant celles-ci, et notamment en y instaurant la vertu politique. Nous développerons ce point dans notre deuxième partie avec la théorie du gouvernement de Rousseau qui nous permettra de mesurer le pouvoir critique du rousseauisme suscitant la pensée d'une possible transformation positive des sociétés.

⁵¹⁰ Second *Discours*, OC III, p. 187.

⁵¹¹ Vincenti, *La braise et les cendres*, *op. cit.*

⁵¹² *CS*, I, 1, OC III, p. 351.

⁵¹³ En tant qu'enquête sur l'origine et les fondements de la société civile, le second *Discours* propose « une thèse radicale, en rupture avec toute l'école du droit naturel : on ne saurait trouver ni l'une ni les autres dans la nature de l'homme » (Blaise Bachofen, Bruno Bernardi. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : GF-Flammarion, 2008, p. 26).

1.2.3 L'influence de la République de Genève sur la théorie politique de Rousseau

Afin de penser sa théorie politique, on peut difficilement contester le fait que Rousseau s'inspire de la République de Genève et de sa constitution, qu'il décrit dans la *Sixième* des *LEM* comme une constitution menacée par une « destruction prochaine » qu'il voudrait prévenir⁵¹⁴. Rousseau a étudié l'histoire et observé la République de Genève. Il a pu mesurer l'évolution négative vers un régime de moins en moins démocratique, du fait de l'usurpation du pouvoir souverain par le petit Conseil⁵¹⁵. Influencé par ce contexte dans la construction de sa pensée politique, notre auteur l'est peut-être aussi s'agissant de sa préférence pour un gouvernement de type aristocratique, une thèse que nous défendons dans notre deuxième partie au chapitre consacré à la théorie rousseauiste du gouvernement.

Dans la Dédicace au second *Discours*, Rousseau, s'adressant au Conseil général formé par l'ensemble des citoyens constituant la république, esquisse un éloge du gouvernement de République de Genève du XVIII^e siècle, un gouvernement démocratique « sagement tempéré »⁵¹⁶, éloge qui sera repris par D'Alembert dans l'article « Genève » de l'*Encyclopédie* présentant Genève comme le modèle d'une république moderne : « Le gouvernement de Genève a tous les avantages et aucun des inconvénients de la démocratie ». Mais Rousseau en fait aussi une critique dans les *LEM*, celle notamment de l'usurpation du pouvoir souverain par le petit Conseil. Aussi ne semble-t-il pas prendre ce modèle genevois d'une aristo-démocratie comme un idéal à atteindre, car il ne prône pas un gouvernement aristocratique de type nobiliaire, mais une forme accessible à tous, et donc potentiellement universelle, nous le verrons.

Par ailleurs, au chapitre intitulé « De la démocratie » du livre III, comme le relève Robert Derathé à la suite de C.-E. Vaughan (1854-1922), Rousseau emploie le terme démocratie dans « un sens inusité à l'époque moderne, mais familier aux anciens »⁵¹⁷, c'est-à-dire dans celui du gouvernement direct par le peuple lui-même⁵¹⁸. Vaughan ajoute que la

⁵¹⁴ OC III, p. 809.

⁵¹⁵ Remarquons ici que les membres du petit Conseil étaient choisis parmi les plus grandes familles aristocratiques.

⁵¹⁶ « J'aurais voulu naître dans un pays où le Souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun ; ce qui ne pouvant se faire à moins que le Peuple et le Souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré » (OC III, p. 112).

⁵¹⁷ Charles-Edwyn Vaughan. *Rousseau, Du contrat social*. Manchester University Press, 1947, p. 144. In : DERATHÉ, Robert. *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1477.

⁵¹⁸ Rousseau emploie d'ailleurs clairement l'adjectif « populaire » comme synonyme de « démocratique » : « [...] le démocratique ou populaire » (CS, III, 4, OC III, p. 405).

conception de la démocratie au temps de Rousseau se rapproche davantage de ce que ce dernier nomme l'aristocratie « couplée avec la souveraineté du peuple ». En outre, Vaughan suggère que le Genevois aurait opté pour cette terminologie afin de s'attirer la faveur du gouvernement de Genève - de nature aristocratique -, alors que dans un texte pourtant antérieur au *CS*, Rousseau n'hésite pas à qualifier ce gouvernement de démocratie : « Dans une démocratie, où les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports, sitôt que le plus petit nombre l'emporte en richesses sur le plus grand, il faut que l'État périsse ou change de forme »⁵¹⁹.

1.2.3.1 Les caractéristiques du républicanisme genevois

Nous relevons ici les éléments caractéristiques du républicanisme genevois, parmi lesquels se trouvent notamment la vertu entendue selon une double signification théologique et politique, ainsi que l'éloge de la soumission de tous à la loi qui garantit l'ordre et l'unité des magistrats et du peuple. Dans un article de 2007, G. Silvestrini cherche à mettre en lumière les traits constitutifs du républicanisme genevois, ainsi qu'à analyser le républicanisme de Rousseau, afin de mesurer l'influence du modèle genevois sur ce dernier, en distinguant ainsi les traits du républicanisme rousseauiste tirés de ce modèle de ceux qui, au contraire, échappent à ce contexte.

Parmi les éléments caractéristiques du républicanisme genevois, on peut ainsi souligner l'importance de la vertu :

[...] la vertu en tant que discipline chrétienne est considérée comme étant fondamentale pour le maintien de l'indépendance politique, car la pureté des mœurs est censée non seulement être à la base du choix qui donne l'accès à toute charge publique, mais elle est également considérée comme la qualité indispensable de tout bon citoyen capable de défendre sa patrie⁵²⁰.

On peut penser ici que la place centrale de la vertu dans le républicanisme genevois a été une source d'inspiration pour Rousseau dans sa pensée politique. Dans ce XVIIIe siècle genevois, les discours officiels ne distinguent pas les vertus chrétiennes des vertus politiques. L'étroite attention accordée à la surveillance des mœurs par les autorités religieuses et politiques « trouve dans la condamnation du luxe et des richesses l'un de ses thèmes

⁵¹⁹ *Lettre à d'Alembert*, éd. Brunel, p. 172. In : DERATHÉ, Robert, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1477.

⁵²⁰ Gabriella Silvestrini. Le républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève. *Les Études philosophiques*, 2007, n° 83, p. 521.

majeurs »⁵²¹. Une fois de plus, il semble pertinent sur ce point de voir une influence de ce contexte sur les positions défendues par Rousseau dans son premier *Discours*.

En outre, l'égalité plus proprement politique est aussi caractéristique de l'image communément partagée de la République de Genève. Depuis l'époque de Calvin jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, les Genevois ont affirmé sans cesse que l'égalité régnant parmi tous les citoyens constituait la spécificité de leur République, en ce qu'elle était préservée de toute aristocratie héréditaire, la forme que Rousseau condamne avec le plus de fermeté au livre III du *CS*. Cette égalité se traduisait en pratique par le droit pour tous les citoyens, d'une part d'accès aux charges politiques, d'autre part de participation aux élections ayant lieu en Conseil général. G. Silvestrini indique que l'on disait alors que « [s]eul le mérite [...] permettait d'accéder aux charges publiques, qui était dans l'État la seule source d'inégalité et de distinction »⁵²². Nous verrons que ce choix au mérite civique fait écho à l'idée du *cursus honorum* que Rousseau développe dans les *CGP* et le *PCC*, mais rappelle aussi la modalité suggérée par notre auteur pour la sélection des membres du gouvernement de type aristocratique – celui des plus vertueux –, des points sur lesquels nous reviendrons.

Par ailleurs, pour G. Silvestrini, les éléments de ce républicanisme genevois « débouchaient sur l'éloge de la soumission de tous à la loi [...] qui scellait l'idéal de l'harmonie et de l'unité des magistrats et du peuple »⁵²³. Cette exigence d'unité qui s'imposait à toutes les composantes de la communauté politique, lesquelles étaient obligées de s'y soumettre afin d'éviter le désordre dans la République, trouve sans doute aussi une correspondance avec l'interaction forte dans la théorie politique de Rousseau entre, d'un côté, la nécessité d'une soumission de tous aux lois et, de l'autre, l'unité et l'ordre dans la République.

Il paraît ainsi peu crédible que la République de Genève n'ait pas pour partie imprégné la pensée politique de Rousseau, même s'il faut tout de même admettre que la réalité de la Genève du XVIIIe siècle a un toute autre visage que l'image idéalisée dépeinte ci-dessus :

L'image de la république libre, vertueuse et égalitaire, dont les parties étaient solidairement unies dans la soumission à la loi, était bien sûr très peu fidèle à une réalité institutionnelle et socio-économique extrêmement stratifiée et marquée tout au long du XVIIIe siècle par une conflictualité politique endémique⁵²⁴.

⁵²¹ Silvestrini, *op. cit.*, 2007, p. 522.

⁵²² *Ibid.*, p. 523.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 524.

Par ailleurs, nous relevons en outre la description par Rousseau d'une Suisse idéalisée et vertueuse dans son *PCC*. Dans une comparaison entre la Suisse et la Corse, il établit une consécration analogue pour les deux territoires des paysages aux traits de caractère des habitants : « Des montagnes, des bois, des rivières, des pâturages. Ne croirait-on pas lire la description de la Suisse ? Aussi retrouvait-on jadis dans les Suisses le même caractère que Diodore donne aux Corses : l'équité, l'humanité, la bonne foi »⁵²⁵. Dans son œuvre, Rousseau dresse un portrait élogieux des Suisses primitifs, ceux d'autrefois, dont le travail protégeait du développement des mauvaises passions. Dans une vie simple et rustique, chacun pouvait subvenir à ses propres besoins et disposer du nécessaire pour vivre. Mais surtout, nul individu ne dépendait d'un autre. Dans la *Lettre à d'Alembert*, le philosophe genevois l'affirme : « Jamais menuisier, serrurier, vitrier, tourneur de profession n'entra dans le pays ; tous le sont pour eux-mêmes aucun ne l'est pour autrui »⁵²⁶. La même idée se trouve encore dans le *PCC* : « Les intérêts, les besoins ne se croisant point et nul ne dépendait d'un autre tous n'avoient entre eux que des liaisons de bienveillance et d'amitié »⁵²⁷. En outre, les habitants de cette Suisse idéalisée d'autrefois se répartissaient harmonieusement sur l'ensemble du territoire ; on connaît la critique de Rousseau des grandes villes, dans lesquelles les populations trop concentrées subissent une dégradation de leurs mœurs.

1.2.3.2 L'origine genevoise de la distinction de la souveraineté et du gouvernement

1.2.3.2.1 La distinction dans la République de Genève

Afin de résoudre les conflits de compétences entre le Conseil général et les autres conseils de la République, les Genevois appliquent aux institutions la distinction employée par Bodin puis par Pufendorf entre forme de l'État et forme du gouvernement, établissant ainsi une première distinction encore imprécise entre les concepts de souveraineté et de gouvernement⁵²⁸.

Dans la République de Genève, le Conseil général - qui est le souverain - a confié, sans pour autant renoncer à ce droit, l'exercice de sa souveraineté aux autres conseils - des

⁵²⁵ *PCC*, OC III, p. 914.

⁵²⁶ OC V, p. 56.

⁵²⁷ *PCC*, OC III, p. 914.

⁵²⁸ Silvestrini, *op.cit.*, 2007, p. 525.

Deux-Cents, des Soixante et des Vingt-Cinq -, à l'exception tout de même de la partie de ce droit dont il a décidé expressément de s'acquitter lui-même. Ces trois conseils sont alors les représentants du Conseil général et exercent l'autorité souveraine en agissant au nom et sur ordre du souverain. Les prérogatives attribuées à ces magistrats et officiers, exerçant la souveraineté au nom du Conseil général, font de la République de Genève une démocratie « mixte » ou une « aristo-démocratie ».

Cependant, même si les magistrats reconnaissent la souveraineté du Conseil général, ils refusaient pour autant de se « définir comme des officiers subordonnés, dont le pouvoir dépendait de celui du Conseil général, et s'opposaient ainsi à toute forme de contrôle et à toute réforme qui aurait pu limiter leurs privilèges informels ». En outre, ils considéraient que les assemblées périodiques du Conseil général représentaient une menace pesant sur la forme de gouvernement établie, et par conséquent « un retour séditionnaire à la pure démocratie ». Aussi vont-ils œuvrer pour « rendre leur pouvoir indépendant du Conseil général », modifiant par là même la notion d'aristo-démocratie forgée par Chouet et Leclerc, « ce qui les conduira à soutenir une notion limitée de souveraineté » ; il s'ensuit que les magistrats ne se définiront plus « comme détenteurs d'un pouvoir représentatif et délégué »⁵²⁹.

Mais, la réalité est plus complexe, car, comme le rappelle Silvestrini, la notion d'aristo-démocratie connaît alors plusieurs acceptions dans la République de Genève. La première (et aussi la plus répandue) est fondée sur « l'idée d'égalité politique » : la caractéristique démocratique repose sur le droit d'accès aux charges politiques pour tous les citoyens, et la caractéristique aristocratique provient de « l'existence des conseils restreints de gouvernement ». La deuxième est celle élaborée par Chouet et Leclerc : la caractéristique démocratique de la forme de gouvernement genevoise y repose sur le fait que le Conseil général est le détenteur de la souveraineté, cette dernière étant exercée par les autres conseils en qualité de représentants du Conseil général, ce qui en constitue la caractéristique aristocratique. La troisième est centrée sur un partage des droits de souveraineté : une « aristocratie élective tempérée par des réserves en faveur de la généralité du peuple, comme le droit d'approuver les nouvelles lois »⁵³⁰.

Ainsi, bien qu'il soit fondé sur l'idée de la souveraineté du Conseil général, le modèle républicain genevois s'éloigne de la démocratie pure, puisque les citoyens conviennent que « la liberté est plus assurée si le peuple confie l'exercice de la souveraineté à des magistrats ». Mais, ces derniers reconnaissent « le droit du Conseil général d'exercer lui-même les actes les

⁵²⁹ Silvestrini, *op. cit.*, 2007, p. 526-527.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 527, en note.

plus importants de la souveraineté tels que la sanction des lois, certaines élections, le vote des traités », et tous les membres de la République se rejoignent sur le droit du souverain d'apporter aux lois tous les changements qu'il veut, « tout en reconnaissant qu'à Genève ce changement ne peut se faire qu'avec le concours de tous les ordres de l'État, des magistrats et du peuple »⁵³¹. Ainsi, on peut constater que les citoyens reconnaissent des limites à leur souveraineté. Ils sont en accord avec les membres des différents Conseils sur le principe que tout changement ou toute réforme des lois ne puisse être introduit qu'avec le consentement des magistrats, ces derniers participant donc de fait au processus législatif. Cependant, comme le souligne G. Silvestrini, les citoyens revendiquent très haut la nécessité de contrôler la façon dont les magistrats font exécuter les lois : il en va pour eux de la conservation de leur liberté⁵³². Cette question du contrôle de l'activité des magistrats constitue un point de désaccord, les citoyens réclamant un droit de contrôle formel par l'exercice des « représentations », auxquelles les magistrats sont hostiles et qui ont souvent été suivies de sanctions sévères. Nous nous arrêterons ci-après sur ce droit de représentation des citoyens et bourgeois de la République de Genève.

Nous verrons dans notre deuxième partie que Rousseau défend, dans sa théorie politique, une position plus radicale en refusant l'idée d'un partage de la souveraineté (ou d'une limite de la souveraineté) - le pouvoir souverain ne saurait être partagé, il doit rester tout entier et constamment dans les mains du peuple – et en dénonçant, dans les *LEM* notamment, les tentatives du petit Conseil d'usurper le pouvoir souverain. Ainsi, le contexte genevois du XVIII^e siècle fournit ici un contre-modèle, celui d'une limitation de la souveraineté du peuple, duquel notre auteur s'attachera à s'écarter dans ses propositions. Notre étude des *LEM* révèle que la conception du républicanisme de Rousseau s'exprime à travers sa défense des droits du Conseil général et son souci constant de limiter le pouvoir des magistrats à l'exécutif, afin de les empêcher d'en abuser et d'usurper ainsi le pouvoir souverain. En outre, Rousseau met en lumière la caractéristique principale de la citoyenneté genevoise, à savoir la liberté politique définie comme indépendance envers la volonté d'autrui, comme soumission à des lois puissantes au-dessus desquelles personne ne doit se trouver et comme participation politique, notamment le droit de participer au Conseil général.

Dans les *LEM*, Rousseau défend avant tout les droits du peuple genevois - notamment les droits du Conseil général de la République de Genève, à laquelle il dédie son second *Discours* -, de ce peuple dont il qualifie les membres de « magnifiques, très honorés, et

⁵³¹ Silvestrini, *op. cit.*, p. 531.

⁵³² *Ibid.*, p. 532.

souverains seigneurs », titre qu'on leur attribuait en Conseil général. Il fait l'éloge de ce même peuple un peu plus loin en vantant « ses lumières et sa raison » qui le place au-dessus de la « populace des autres États »⁵³³, un « peuple équitable et généreux » qui se « fait un plaisir de son devoir »⁵³⁴ et honore des « magistrats intègres »⁵³⁵. Cependant, dans tout le second *Discours*, Rousseau prend soin de ne jamais attribuer aux magistrats un pouvoir « suprême ». Ainsi, l'autorité qui leur est attribuée n'est qu'exécutive, il ne s'agit pas d'une autorité « transférée ». Les magistrats y sont les commis du peuple souverain, les « ministres des lois », leur fonction étant celle de faire exécuter les délibérations du peuple⁵³⁶. Ainsi, dès le second *Discours*, bien avant le *Contrat social*, les principes majeurs de la théorie politique de Rousseau se donnent à voir : la souveraineté du peuple, la séparation de la souveraineté et du gouvernement, ainsi que la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif.

Dans la seconde partie du discours, Rousseau, analysant la progression de l'inégalité, en souligne le point culminant avec « le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire »⁵³⁷. Pour G. Silvestrini, cette dérive est également au centre des débats théoriques et des démarches politiques des citoyens genevois, ces derniers ayant bien cerné le problème des limites du pouvoir des gouvernants.

1.2.3.2.2 La distinction dans les Lettres écrites de la montagne

Dans les *LEM*, Rousseau rappelle, à propos de la Constitution démocratique de Genève, l'indispensable distinction à respecter entre le souverain et le gouvernement, entre la puissance législative et la puissance exécutive. Dans la cinquième lettre, il souhaite expliquer le mot *gouvernement* et lever l'équivoque dont il fait l'objet. Cet éclaircissement est nécessaire à la compréhension de l'« affaire Rousseau », de la Constitution de Genève, mais aussi de sa théorie politique. En effet, selon les différentes constitutions des pays, le mot n'a pas le même sens :

Dans les monarchies où la puissance exécutive est jointe à l'exercice de la souveraineté, le gouvernement n'est autre chose que le souverain lui-même, agissant par ses ministres, par son conseil, ou par des corps qui dépendent absolument de sa volonté. Dans les républiques, surtout dans les démocraties, où le souverain, n'agit jamais immédiatement

⁵³³ OC III, p. 117.

⁵³⁴ OC III, p. 118.

⁵³⁵ OC III, p. 116.

⁵³⁶ OC III, p. 118.

⁵³⁷ OC III, p. 187.

par lui-même, c'est autre chose. Le gouvernement n'est alors que la puissance exécutive, et il est absolument distinct de la souveraineté⁵³⁸.

Pour bien saisir cette distinction très importante, Rousseau renvoie aux deux premiers chapitres du livre III du *Contrat Social* (ce qui lui permet de préciser son propos), dans lesquels il a « tâché de fixer par un sens précis des expressions qu'on laissait avec art incertaines, pour leur donner au besoin telle acception qu'on voulait »⁵³⁹. Rousseau reproche ici à l'auteur des *LEC* une utilisation habile et pernicieuse du mot de *gouvernement*, en prenant celui-ci « qui n'a rien d'effrayant en lui-même, pour l'exercice de la souveraineté », ce qui serait révoltant si ce dernier était « attribué sans détour au petit Conseil »⁵⁴⁰. Selon Rousseau, la stratégie de J.-R. Tronchin vise le caractère performatif⁵⁴¹ du mot de *gouvernement* dans un mauvais usage. C'est le sens du passage suivant : « En général, les Chefs des Républiques aiment extrêmement employer le langage des Monarchies. À la faveur de termes qui semblent consacrés, ils savent amener peu à peu les choses que ces mots signifient »⁵⁴². Rousseau souligne que l'auteur des *LEC* établit, à plusieurs reprises, cette confusion volontaire entre souveraineté et gouvernement :

[...] après avoir dit que *le petit Conseil est le gouvernement même*, ce qui est vrai en prenant ce mot de *gouvernement* dans un sens subordonné, il ose ajouter qu'à ce titre il exerce toute l'autorité qui n'est pas attribuée aux autres corps de l'État ; prenant ainsi le mot de *gouvernement* dans le sens de la souveraineté, comme si tous les corps de l'État, et le Conseil général lui-même, étaient institués par le petit Conseil : car ce n'est qu'à la faveur de cette supposition qu'il peut s'attribuer à lui seul tous les pouvoirs que la loi ne donne expressément à personne⁵⁴³.

Rousseau exprime ici la distinction capitale que l'on trouve dans sa pensée politique entre *gouvernement subordonné* (un principe théorisé dans le *CS* et défendu dans les *LEM*) et *gouvernement souverain*, le premier étant bien sûr celui que Rousseau préconise. Il dénonce le sophisme de l'auteur des *LEC*, mais aussi en creux l'usurpation du petit Conseil. L'intention d'éclaircir cette équivoque donne l'occasion au philosophe genevois d'affirmer clairement que l'autorité suprême dans l'État relève de la puissance législative, y compris en matière de religion :

[...] dire que tout ce qui est du ressort de l'autorité en matière de religion est du ressort du gouvernement, est une proposition véritable, si par ce mot de *gouvernement* on entend la puissance législative ou le souverain ; mais elle est très fautive si l'on entend la puissance

⁵³⁸ *LEM V*, OC III, p. 770-771.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 771.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ Notons que ce caractère performatif d'un emploi fallacieux des mots du politique pourrait faire l'objet d'un rapprochement fructueux avec nos régimes contemporains.

⁵⁴² *LEM V*, OC III, p. 771.

⁵⁴³ *Ibid.*

exécutive ou le magistrat ; et l'on ne trouvera jamais dans votre République que le Conseil général ait attribué au petit Conseil le droit de régler en dernier ressort tout ce qui concerne la religion⁵⁴⁴.

La critique de la République genevoise révèle en outre l'importance dans la théorie politique de Rousseau de la nécessité de la représentation du peuple dans sa puissance administrative. Si la volonté générale ne peut pas être représentée du fait de sa nature, la puissance exécutive doit, au contraire, être déléguée à une institution distincte du souverain, d'où la nécessité d'un gouvernement « commissionné »⁵⁴⁵. Mais, pour les besoins de sa tâche d'exécution, le gouvernement doit tout de même posséder une autonomie relative, qui est nécessaire afin qu'il puisse avoir la force suffisante pour agir :

[...] pour que le corps du gouvernement ait une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'État, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation. Cette existence particulière suppose des assemblées, des conseils, un pouvoir de délibérer, de résoudre, des droits, des titres, des privilèges qui appartiennent au Prince exclusivement, et qui rendent la condition du magistrat plus honorable à proportion qu'elle est plus pénible⁵⁴⁶.

La nécessité de la « volonté propre » du gouvernement se trouve réaffirmée par Rousseau dans la Sixième des *LEM* :

Le gouvernement comme partie intégrante du corps politique participe à la volonté générale qui le constitue ; comme corps lui-même il a sa volonté propre. Ces deux volontés quelquefois s'accordent et quelquefois se combattent. C'est de l'effet combiné de ce concours et de ce conflit que résulte le jeu de toute la machine⁵⁴⁷.

Cette autonomie n'est pas exempte d'un danger inhérent à elle-même qui conduit inéluctablement le gouvernement à usurper la volonté générale⁵⁴⁸. En pratique, il est inévitable que tout gouvernement tende à s'octroyer peu à peu des prérogatives théoriquement assignées au souverain, et que par conséquent la République dégénère en tyrannie.

C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà souligné, il importe tant pour Rousseau que les magistrats soient « de simples officiers du souverain »⁵⁴⁹. Cependant, cette conception de l'exécutif se heurte à la désapprobation des autorités politiques genevoises. Dans ses *Lettres écrites de la campagne*, le Procureur général de la République de Genève J.-R. Tronchin dénonce fermement la théorie du gouvernement de Rousseau sur deux points

⁵⁴⁴ *LEM V*, OC III, p. 771-772.

⁵⁴⁵ Nous analyserons ces points dans notre deuxième partie.

⁵⁴⁶ *CS*, III, 1, OC III, p. 399.

⁵⁴⁷ OC III, p. 808.

⁵⁴⁸ Cf. l'« effort continuuel » (*CS*, III, 10, OC III, p. 421).

⁵⁴⁹ *CS*, III, 1, OC III, p. 396.

principaux : d'une part, celui de faire des magistrats de simples instruments qu'il est possible de remplacer à tout moment, d'autre part, sur le moyen proposé pour empêcher le gouvernement d'usurper la souveraineté, à savoir celui de fixer des assemblées périodiques – lesquelles nous l'avons vu ont pour effet de suspendre l'existence du gouvernement – qui peuvent se réunir, d'après les *LEM*, sans convocation formelle et décider de conserver ou de changer la forme du gouvernement ainsi que les membres de ce dernier. Pour Tronchin, Rousseau se livre à une manœuvre sophistiquée pour introduire ce principe de révocabilité du gouvernement, tout en exaltant la grandeur de l'État.

Mais, à l'instar de R. Derathé dans son introduction, on peut dire que Tronchin a manqué de clairvoyance dans son analyse du *Contrat social*, car les principes de ce traité « contenaient une critique déguisée des institutions genevoises telles qu'elles fonctionnaient au XVIIIe siècle »⁵⁵⁰. Aussi, lorsque Rousseau aura l'occasion, avec les *LEM*, de préciser sa pensée, il fera une sévère critique du Petit conseil l'accusant d'avoir usurpé la souveraineté et de gouverner tyranniquement la République de Genève. Et même s'il a pris sa constitution pour « modèle des institutions politiques », nous suivons encore Derathé qui soutient que « la Constitution de Genève telle qu'il se la représente à la lumière de ses principes n'est pas celle qui était en vigueur au XVIIIe siècle et, en faisant l'éloge des institutions de son pays, Rousseau propose, en réalité, d'y faire une révolution »⁵⁵¹.

Nous développerons, dans les deuxième et troisième parties de notre thèse, l'importance que revêt la distinction entre puissance exécutive et puissance législative dans le rousseauisme politique.

1.2.3.3 Le républicanisme genevois, un modèle pour le républicanisme de Rousseau ?

Il semble à la fois difficile de nier l'influence de l'histoire et du contexte de la République de Genève sur le républicanisme de Rousseau, et nécessaire de les prendre en compte pour comprendre l'origine, les sources et le contenu de ce dernier. Même s'il est difficile de relever dans son républicanisme ce qui provient assurément de son identité de Genevois, il semble aussi peu crédible de soutenir que celle-ci n'a pas nourri sa pensée politique en lui fournissant un point d'appui empirique (d'observation) dans la construction de celle-ci. Sur ces rapports entre les institutions politiques rousseauistes et la République de

⁵⁵⁰ Robert Derathé. *Introductions, Du Contrat social*, OC III, p. CXII.

⁵⁵¹ Derathé, *ibid.*, p. CXIII.

Genève, nous pourrions citer de nombreux commentaires divergents. Pour Robert Derathé, dans la continuité des travaux de John Stephenson Spink⁵⁵², il n'y aurait pas à chercher de dérivation genevoise dans la théorie politique de Rousseau exposée dans le *CS* :

On a pu sans doute signaler quelques rapprochements entre la Constitution de Genève et le *Contrat social*, mais soutenir que l'une a servi de modèle à l'autre est une vue simpliste que se sont empressés d'adopter les adversaires de Rousseau avec l'intention manifeste de diminuer par là la portée de son œuvre politique⁵⁵³.

[...] le *Contrat social* est, à ses yeux, un 'livre pour tous les temps'. Quand il déclare qu'il a surtout en vue sa patrie, dans sa pensée le sort de l'Europe est lié à celui de Genève et il ne songe pas moins au 'bonheur du genre humain' qu'à celui de ses concitoyens. [...] Ce n'est pas Genève qui a fourni à Rousseau la matière de ses livres, mais il s'imagine, en les écrivant, que son idéal est en tous points conforme aux mœurs, à la religion et aux institutions de son pays natal⁵⁵⁴.

Nous émettons l'idée que Rousseau a occupé une position de « dedans-dehors » par rapport à la République de Genève (mais aussi aux autres régimes d'Europe), laquelle lui a permis d'avoir un regard distancié, surplombant et d'adopter ainsi une posture critique afin de mieux d'y déceler de manière plus objective les points positifs et négatifs. Aussi, bien que l'inspiration genevoise semble indéniable, nous n'irions pas jusqu'à qualifier avec G. Silvestrini cette influence, qui se donne à voir dans de nombreux passages de son œuvre, de « matrice genevoise du républicanisme de Rousseau »⁵⁵⁵.

Dans la dédicace du second *Discours*, Rousseau fait un éloge des valeurs républicaines de Genève. La valeur d'égalité apparaît dans ce texte lorsque Rousseau souligne que l'on peut observer à Genève l'égalité et l'inégalité « heureusement combinées dans cet État »⁵⁵⁶. On trouve également l'idéal de liberté en tant que soumission de tous à la loi : « un idéal que Rousseau, tout comme ses compatriotes à partir des années 1730, interprète de manière conservatrice, c'est-à-dire comme conservation de l'ancienne constitution »⁵⁵⁷.

On peut être tenté ici de voir une contradiction chez Rousseau dans le fait qu'il attribue, d'une part le droit de législation au peuple souverain (l'assemblée des citoyens),

⁵⁵² Jean-Jacques Rousseau et Genève. *Essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau dans leur relation avec la pensée genevoise au XVIIIe siècle, pour servir d'introduction aux Lettres écrites de la montagne*. Paris : Boivin, 1934.

⁵⁵³ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 9. S'agissant des adversaires de Rousseau, le commentateur cite Jules Lemaître (*Jean-Jacques Rousseau*), A. Sorel (*L'Europe et la Révolution*) et E. Champion (*L'esprit de la Révolution française*).

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 11-12.

⁵⁵⁵ Silvestrini, *op. cit.*, 2007, p. 534.

⁵⁵⁶ OC III, p. 111.

⁵⁵⁷ Silvestrini, *ibid.*, 2007, p. 534.

d'autre part qu'il répète à maintes reprises qu'il est dangereux d'apporter des changements aux lois établies. On peut avoir l'impression qu'une fois établies, les lois semblent difficilement modifiables ; à cet endroit, l'influence genevoise permet peut être de mieux comprendre la réticence exprimée par Rousseau quant à la possibilité de modifier les lois une fois celles-ci établies. Un passage des *CGP* illustre avec force cette idée, nous semble-t-il de manière hyperbolique. Rousseau écrit que, la loi n'étant jamais que :

[...] l'expression réelle des volontés de la nation », lorsqu'une « loi a été portée en pleine Diète [le Parlement polonais] je n'accorde pas même [...] [aux Diétines (assemblées territoriales délibérantes)] droit de protestation. Qu'elles punissent leurs nonces [députés], que s'il le faut elles leur fassent couper la tête quand ils ont prévariqué : mais qu'elles obéissent pleinement, toujours, sans exception, sans protestation⁵⁵⁸.

Nous reviendrons en détail sur ce point à la fin de la présente première partie de notre thèse lorsque nous interrogerons les rapports entre ordre et résistance dans la pensée politique de notre auteur.

Ainsi, parmi les traits « genevois » du républicanisme de Rousseau, on trouve notamment l'affirmation de l'identité du peuple et du souverain, la distinction de la souveraineté et du gouvernement, ainsi que l'analyse des rapports mutuels de ces deux corps et leurs prérogatives respectives, d'un côté la législation et les affaires importantes, de l'autre l'administration de la justice et l'exécution des lois⁵⁵⁹. Dans la seconde partie du second *Discours*, cette distinction apparaît comme la clé de voûte de l'analyse des sociétés politiques. Notre auteur y affirme sans ambiguïté l'antériorité des lois par rapport à l'institution des magistrats, dont la tâche est de « veiller à l'exécution des [lois] », et précise que le « pouvoir s'étend à tout ce qui peut maintenir la Constitution, sans aller jusqu'à la changer⁵⁶⁰ ».

Cependant, G. Silvestrini met en exergue un point fondamental de divergence entre la conception de la souveraineté (et la théorie politique en général) défendue par Rousseau et celle partagée par les Genevois :

Même si l'on avait déclaré que la souveraineté coïncidait avec la liberté des peuples, et que les droits du peuple étaient imprescriptibles, aucun Genevois n'avait jamais soutenu que la souveraineté en tant que telle était inaliénable, la forme monarchique [absolue de droit divin] étant considérée comme parfaitement légitime, ainsi que tout système représentatif. De même, [...] personne à Genève n'avait contesté la légitimité du pacte de soumission en tant que tel⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ *CGP*, VII, OC III, p. 980-981.

⁵⁵⁹ Silvestrini, *op. cit.*, 2007, p. 535.

⁵⁶⁰ OC III, p. 185.

⁵⁶¹ Silvestrini, *ibid.*, p. 538.

Aussi, lorsque le philosophe genevois postule qu'un État au pouvoir monarchique doit se soumettre à la volonté générale et donc à la loi, ou alors qu'il peut être qualifié d'État non libre⁵⁶², cette conception de la souveraineté n'est pas partagée par les citoyens et bourgeois de la République de Genève. Il en va de même s'agissant de sa position radicale de refus de la représentation dans le *CS*.

Par ailleurs, G. Silvestrini va jusqu'à voir dans la déclaration de Rousseau prenant la Constitution de Genève pour modèle, la possibilité d'interpréter le problème fondamental du *Contrat social* moins comme l'intention d'expliquer la naissance d'une société légitime et davantage comme le souci constant de prévenir le pouvoir arbitraire⁵⁶³. Elle soutient qu'il s'agit du problème du républicanisme rousseauiste en général que de trouver comment pallier la tendance du prince à opprimer le souverain - constituant « le vice inhérent et inévitable » du corps politique⁵⁶⁴. Il est vrai que si l'on se réfère aux *LEM*, cette proposition semble convaincante. En effet, nous remarquons que la sixième lettre et encore plus la septième fournissent des explications très précises et circonstanciées de la part de Rousseau sur l'état de la République de Genève, laquelle a connu une progressive et insidieuse dégradation du caractère démocratique de son gouvernement, consécutive à l'usurpation et aux tendances aristocratiques et autoritaires du petit Conseil, lesquelles ont réduit de fait le pouvoir souverain légitime du Conseil Général.

1.2.4 Droit et devoir de contrôle de l'exécutif, danger constant pour la souveraineté : la défense du droit de représentation et des assemblées périodiques

S'agissant du rôle législatif du pouvoir souverain, Rousseau soutient, dans les *LEM*, que la souveraineté ne s'exerce pas seulement dans l'acte législatif, celui de faire les lois. Sa position de fond est qu'aucune loi n'est légitime si elle n'est approuvée explicitement ou tacitement par le peuple. Faire de la loi un acte de souveraineté et la déclaration de la volonté générale implique que ni le grand Législateur, fût-il un être extraordinaire, ni les magistrats du gouvernement, ne peuvent disposer de la prérogative de « faire les lois ». Pour ces derniers, Rousseau l'exclut y compris dans le cas exceptionnel d'une dictature, lorsque les

⁵⁶² *CS*, II, 6, OC III, p. 380.

⁵⁶³ « Républicanisme, contrat et gouvernement de la loi », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 13, 2002, p. 37-66.

⁵⁶⁴ *CS*, III, 10, OC III, p. 421.

circonstances exigent d'augmenter l'activité du gouvernement ; la limite de cet accroissement nécessaire de la force de l'exécutif est claire pour notre auteur : « la suspension de l'autorité législative [ou la volonté générale ici] ne l'abolit point ; le magistrat qui la fait taire ne peut la faire parler, il la domine sans pouvoir la représenter ; il peut tout faire, excepté des lois »⁵⁶⁵. Mais, la souveraineté du peuple s'exerce aussi et surtout dans le nécessaire contrôle de l'action de l'exécutif, par conséquent en veillant à l'administration des lois.

Dans la République de Genève, ce droit de contrôle prenait la forme réelle du droit de « représentation », ce droit reconnu par les Édits aux citoyens et bourgeois de présenter par écrit des propositions ou des remontrances. Celles-ci pouvaient être transmises soit au Premier syndic soit au Procureur général, avant d'être adressées au Petit conseil. Pour Rousseau, ce droit, qu'il défend fermement, est le corollaire de la souveraineté du peuple⁵⁶⁶. Le rôle législatif de ce dernier ne saurait se réduire à celui de faire les lois, c'est-à-dire à avoir « une fois fixé la constitution de l'État en donnant la sanction à un corps de lois : il ne suffit pas qu'il ait établi un gouvernement perpétuel ou qu'il ait pourvu une fois pour toutes à l'élection des magistrats »⁵⁶⁷.

Aussi la tâche essentielle du pouvoir législatif est-elle de contrôler l'exécutif, un droit de vigilance qui exprime le pouvoir de critique du législatif sur l'action de l'exécutif et qui constitue le rôle principal attribué par Rousseau au législatif en dehors des assemblées périodiques. En outre, le peuple souverain doit pouvoir se montrer régulièrement, afin de réaffirmer au gouvernement qu'il est bien réellement le pouvoir suprême dans l'État, d'où la nécessité maintes fois soutenue par Rousseau d'organiser des assemblées fréquentes⁵⁶⁸, leur fréquence devant être proportionnelle à la force du gouvernement, par conséquent à son potentiel d'usurpation de la souveraineté ; d'où l'on comprend qu'elles doivent être fréquentes dans le cas de la République de Genève. Il s'agit de maintenir le gouvernement qui

⁵⁶⁵ CS, IV, 6, OC III, p. 456.

⁵⁶⁶ « [...] la souveraineté est entre les mains du peuple, le législateur existe toujours, quoiqu'il ne se montre pas toujours. Il n'est rassemblé et ne parle authentiquement que dans le Conseil général [l'assemblée de tous les citoyens et bourgeois âgés de vingt-cinq ans minimum] ; mais hors du Conseil général il n'est pas anéanti ; ses membres sont épars, mais ils ne sont pas morts ; ils ne peuvent parler par des lois, mais ils peuvent toujours veiller sur l'administration des lois ; c'est un droit, c'est même un devoir attaché à leurs personnes, et qui ne peut leur être ôté dans aucun temps. De là le droit de Représentation. Ainsi la Représentation d'un citoyen, d'un bourgeois ou de plusieurs n'est que la déclaration de leur avis sur une matière de leur compétence » (Huitième des *LEM*, OC III, p. 845). Nous reviendrons dans les deuxième et troisième parties sur des passages de cet extrait important pour éclairer notre problématique.

⁵⁶⁷ CS, III, 13, OC III, p. 426.

⁵⁶⁸ Cf. cette liste non exhaustive de passages de son œuvre le soulignant : CS, III, 13, OC III, p. 426 ; *LEM VII*, OC III, p. 815 ; *LEM VIII*, OC III, p. 843 ; *LEM VIII*, OC III, p. 854 sq. ; *CGP*, VII, OC III, p. 975 ; *CGP*, VII, OC III, p. 979.

administre soit constamment dans la « dépendance des lois »⁵⁶⁹. Cependant, selon les Édits (équivalents à une « constitution ») de la République de Genève, le Conseil général n'intervient que sur le sens des lois - en dernier ressort -, ce qui semble ainsi permettre d'éviter certains écueils de la démocratie directe - le risque de désordres récurrents notamment - tout en permettant d'empêcher l'usurpation du gouvernement et la dérive oligarchique.

En sa qualité de citoyen de Genève (qu'il était au moment de l'écriture et de la publication de ses traités de 1762), Rousseau revendique le droit et le devoir politiques qui étaient alors les siens de critiquer les lois. Il montre ainsi une conception forte du citoyen qui, en sa qualité de membre actif du souverain, procède de manière continue à une veille et à un contrôle sur les lois ainsi que sur l'action de l'exécutif. Dans les *LEM*, il défend ce devoir de contrôle populaire, lequel est constitutif du pouvoir législatif :

Le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire les lois et les maintenir ; c'est-à-dire, avoir inspection sur le pouvoir exécutif. [...] Sans cela toute liaison, toute subordination manquant entre ces deux pouvoirs, le dernier ne dépendrait point de l'autre ; l'exécution n'aurait aucun rapport nécessaire aux lois ; la loi ne serait qu'un mot, et ce mot ne signifierait rien⁵⁷⁰.

Ainsi, de cette possibilité d'inspection du législatif sur l'exécutif dépend la réelle subordination du second au premier. Sans ce pouvoir réel de contrôle, l'exécutif pourrait s'affranchir de son nécessaire rapport aux lois, et alors la volonté générale ne gouvernerait plus de manière effective.

Dans la huitième des *LEM*, Rousseau expose également sa position sur la nécessaire distinction entre l'interprétation de la loi et son application, laquelle peut se résumer ainsi : quand on l'applique, on ne doit pas l'interpréter, il faut procéder à « une application nette et précise d'un fait à la loi ». Il revient alors au législateur, « au rédacteur des lois à n'en pas laisser les termes équivoques ». Dans le cas contraire, c'est « à l'équité du magistrat d'en fixer le sens pratique »⁵⁷¹. Remarquons ici que le respect de cette règle de distinction repose en dernier lieu sur « l'équité du magistrat », ce qui semble donner crédit à la thèse que nous défendons dans ce travail d'une préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique-vertueux et que nous développerons dans notre deuxième partie.

S'agissant de la loi, il faut idéalement que l'interprétation ne soit pas possible, mais seulement son application, afin d'ôter tout risque d'ambiguïté. Les discussions menées en

⁵⁶⁹ *LEM VIII*, OC III, p. 850.

⁵⁷⁰ *LEM VI*, OC III, p. 826.

⁵⁷¹ *LEM VIII*, OC III, p. 861.

Conseil général conduisent, pour Rousseau, à la clarification du sens à donner à la loi. Les édits y sont élevés « au-dessus des interprétations arbitraires et particulières que l'intérêt ou la passion peut suggérer, on est sûr qu'ils disent toujours ce qu'ils disent »⁵⁷², une pratique censée protéger ainsi les particuliers de l'arbitraire des magistrats du gouvernement sur le sens différent que ces derniers pourraient donner à la loi. Pour Gabrielle Radica, l'interprétation des lois par le souverain et l'institution du gouvernement⁵⁷³ ont en commun : « d'engager la confiance du souverain dans le gouvernement, lequel est alors suspendu. Si le souverain ne maintenait ce droit de regard sur l'application des lois, la complémentarité du souverain et du gouvernement disparaîtrait pour laisser place à un état de choses illégitime »⁵⁷⁴. C'est pourquoi, dans les *LEM*, l'interprétation des lois en dernière instance doit être effectuée par le souverain. Le peuple souverain intervient ainsi par l'exercice de son droit de représentation, afin de « vérifier l'application des lois contre des interprétations inacceptables »⁵⁷⁵, contrôlant ainsi l'action du gouvernement. Il s'agit d'empêcher les magistrats du petit Conseil de procéder à des innovations insensibles qui entraîneraient de manière illégitime « une nouvelle lecture du droit »⁵⁷⁶. Ainsi, en matière judiciaire, le souverain en tant qu'il est le législateur doit avoir « le contrôle ultime en droit ».

Rousseau soutient la « supériorité de l'interprétation du législateur sur l'interprétation des juges » en faisant, pour le cas de la République de Genève, du Conseil général le « 'juge suprême' du sens des lois sans exercer le pouvoir judiciaire lui-même »⁵⁷⁷. Ce contrôle de l'action de l'exécutif est réaliste, car « [s]i l'interprétation des lois demande de la compétence, la vérification de sa régularité et surtout de sa légitimité par le souverain ne demande pas de grande subtilité »⁵⁷⁸. D'après G. Radica, si Rousseau suit sur ce point les jusnaturalistes, « il n'en appelle pas à l'instance naturelle de la raison présente en tout homme pour vérifier la légitimité des interprétations de la loi. Il en appelle à l'instance réelle et effective de la volonté

⁵⁷² *LEM VIII*, OC III, p. 861.

⁵⁷³ Nous développons. Il s'agit du moment où le souverain se convertit provisoirement en gouvernement afin de permettre l'institution de ce dernier, le moment où les « étonnantes propriétés du corps politique » lui permettent de réaliser une opération contradictoire « en apparence », qui consiste en « une conversion subite de la souveraineté en démocratie ; en sorte que, sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens devenus magistrats passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'exécution » (*CS*, III, 17, OC III, p. 433-434). Pour Rousseau, cette transmutation provisoire du peuple souverain en gouvernement est la seule manière légitime d'instituer ce dernier, la seule qui respecte le principe de double généralité de la loi établi au livre II.

⁵⁷⁴ Gabrielle Radica, « L'interprétation et l'application des lois », p. 176. In : BERNARDI, Bruno, GUENARD, Florent, SILVESTRI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, Études et Commentaires, 2005.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 191. Cette capacité permet ainsi de défendre un contrôle effectif de la part du souverain.

générale »⁵⁷⁹. Aussi, ce qui fonde l'originalité de la conception rousseauiste se trouve-t-elle sur ce point dans la nature éminemment politique de la question qu'il pose, laquelle n'est pas de savoir « comment interpréter les lois ? » mais celle de savoir « qui les interprète légitimement ? ». Selon Gabrielle Radica, dans la République de Genève la réponse est la suivante : « Les juges détiennent [...] *ordinairement* le droit d'interpréter les lois pour les appliquer, quand le Conseil général détient *en dernier ressort* le droit d'interpréter les lois pour décider de leur sens »⁵⁸⁰ ; ce droit du souverain s'exerçant par celui de représentation. L'articulation de cette possibilité de contrôle toujours ouverte pour le Conseil général et de l'interprétation « ordinaire » des juges permet d'échapper à la fois aux écueils de la démocratie directe et à l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement. Aussi G. Radica qualifie-t-elle la République de Genève de « démocratie très indirecte et très 'négative' »⁵⁸¹, en s'appuyant notamment sur un passage de la neuvième des *LEM* dans lequel Rousseau fait du droit de représentation un « droit négatif très raisonnable »⁵⁸². Nous reviendrons sur ce thème à la fin de la présente première partie, au chapitre consacré à la dialectique de l'ordre et du droit de résistance chez Rousseau (1.3.7.).

Sa réponse aux *LEC* du procureur général J.-R. Tronchin donne à Rousseau l'occasion de présenter, par l'exemple de son cas particulier, la fonction que devrait remplir le citoyen. Dans les *LEM*, il s'agit en l'occurrence de dénoncer le petit Conseil de Genève, dans lequel les magistrats n'ont rien à craindre du souverain et se mettent au-dessus des lois. Ce faisant, Rousseau remplit un devoir attaché à la citoyenneté, celui de donner son avis sur les affaires publiques, d'exercer un contrôle du respect des lois et de l'action du gouvernement. Remarquons qu'au moment de l'écriture des *LEM* Rousseau a abjuré sa citoyenneté genevoise, ce qui ne l'empêche pas, ainsi qu'il le revendique dans le passage qui suit de la cinquième lettre, de remplir son devoir de citoyen⁵⁸³ : « je n'ai jamais mieux rempli mon devoir de citoyen qu'au moment que je cesse de l'être, et j'en aurais mérité le titre par l'acte qui m'y fait renoncer »⁵⁸⁴. Il s'agit d'un devoir de critique des institutions politiques qui, dans son cas, consiste à dénoncer les dérives oligarchiques du petit Conseil de Genève. Sa critique s'adresse en outre et surtout aux citoyens et bourgeois de Genève, chez lesquels Rousseau entend susciter une prise de conscience et une réaction contre cette usurpation de la

⁵⁷⁹ Radica *op. cit.*, 2005, p. 191.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² *LEM IX*, OC III, p. 872.

⁵⁸³ Nous reviendrons sur ce point dans notre deuxième partie (au chapitre consacré à l'influence de la République de Genève sur la théorie politique de Rousseau), notamment avec l'interprétation de B. Bernardi.

⁵⁸⁴ *LEM V*, OC III, p. 801.

souveraineté du peuple genevois par l'exécutif. Nous verrons ci-après que notre auteur regrette l'immobilisme de ses ex-concitoyens face à ce pouvoir corrompue, lesquels n'assument pas leur responsabilité.

Si le philosophe genevois attache autant d'importance à la nécessité du contrôle du gouvernement, c'est parce que l'exercice du pouvoir exécutif corrompt de manière inéluctable. Si les « particuliers » composant le peuple étaient à la place des chefs, ils deviendraient eux aussi « violents, usurpateurs, iniques » : « La « justice dans le peuple est une vertu d'état ; la violence et la tyrannie est de même dans les chefs un vice d'état »⁵⁸⁵. Il est ainsi inévitable que les magistrats cherchent à tromper les particuliers (le peuple), en prétendant au contraire être porteurs d'intégrité, de modération et de justice dans leur action publique.

C'est précisément parce que le gouvernement constitue un danger constant pour la liberté du peuple, à savoir celle garantie par le fait de vivre sous des lois respectées, que ce contrôle de l'exécutif par le législatif doit être continu et avisé : « L'équité, la vertu, l'intérêt même ne tiennent point devant l'amour de la domination »⁵⁸⁶. Par ce contrôle tant individuel que collectif, il s'agit d'empêcher ou de retarder autant que possible la tendance naturelle à la domination de l'exécutif sur le législatif. Notons que Rousseau partage avec Montesquieu cette vision pessimiste du pouvoir et du danger constant que représente le gouvernement : « C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites »⁵⁸⁷.

Dès lors on comprend l'insistance de Rousseau à défendre le droit de représentation des citoyens et bourgeois de Genève. En effet, si le gouvernement, par ses manœuvres tyranniques, parvenait à attaquer successivement tous les défenseurs⁵⁸⁸ du « bien public » et à « effrayer quiconque oserait encore aspirer à l'être », en persuadant tous les citoyens que « l'intérêt public n'est celui de personne », alors la servitude serait établie, la « liberté commune » disparaîtrait et : « quel sera l'organe de la généralité quand chaque individu gardera le silence ? »⁵⁸⁹. Notons que la généralité est, pour Rousseau, l'ensemble des citoyens en tant qu'ils composent le corps politique. Ainsi, s'il importe tant de soutenir le droit de représentation, c'est parce qu'il est l'organe de la généralité. Aussi faut-il empêcher le petit

⁵⁸⁵ LEMIX, OC III, p. 891, en note.

⁵⁸⁶ LEMIX, OC III, p. 893.

⁵⁸⁷ Montesquieu. *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* (1748), texte présenté et annoté par Roger Caillois, *Œuvres complètes II* (OC II), XI, 4. Paris : Gallimard, 1951, p. 395.

⁵⁸⁸ À l'aide de nombreux exemples que nous évoquons ci-après, Rousseau dénonce les agissements pernicieux du petit Conseil afin de limiter l'exercice de ce droit de représentation.

⁵⁸⁹ LEMIX, OC III, p. 893.

Conseil de devenir « seul maître absolu » par l'exercice du droit négatif de restreindre les représentations. Ce droit négatif conduit à empêcher tout contrôle du gouvernement par le souverain. Par la défense du droit de représentation, il s'agit de veiller à garantir l'égalité politique dans l'État, en évitant que le peuple ne sente « à chaque instant de sa vie le malheur d'avoir ses égaux⁵⁹⁰ pour maîtres »⁵⁹¹. Par ce droit négatif du petit Conseil, les individus subiraient « à la fois l'esclavage politique [en tant que citoyen] et le civil [en tant qu'homme], à peine [oseront-ils] respirer en liberté »⁵⁹².

Le droit de représentation défendu par Rousseau permet de prévenir les dérives tyranniques en donnant inspection au peuple sur l'administration afin de s'assurer que les magistrats ne s'écartent pas des lois établies, « car toute transgression des lois étant une atteinte portée à la liberté devient une affaire publique »⁵⁹³. Ce droit, qui peut porter sur « deux objets principaux [...] l'un est de faire quelque changement à la loi, l'autre de réparer quelque transgression de la loi »⁵⁹⁴, produit l'idée de la souveraineté effective en continu du peuple avec cette possibilité toujours ouverte pour le citoyen d'exercer son pouvoir législatif⁵⁹⁵. Dans une république (une « démocratie »), il est celui « qu'on donne authentiquement aux citoyens, aux membres du souverain »⁵⁹⁶. Remarquons ici que l'emploi de l'adverbe « authentiquement » nous indique que ce droit ne peut être ni contesté ni retiré aux citoyens, et que ces derniers doivent disposer d'un droit de participation politique, de manière active et continue. Rousseau accentue son propos en affirmant que « nul despote n'ôta jamais [ce droit] au dernier des ses esclaves »⁵⁹⁷. L'existence de ce contrôle populaire autorise à parler du « meilleur gouvernement [...] qui jamais ait existé :

car quel meilleur gouvernement que celui dont toutes les parties se balancent dans un parfait équilibre, où les particuliers ne peuvent transgresser les lois parce qu'ils sont

⁵⁹⁰ Nous verrons dans notre troisième partie comment cette opposition à la constitution d'une élite dans l'État peut éclairer nos sociétés contemporaines.

⁵⁹¹ *LEM IX*, OC III, p. 894.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ *LEM VIII*, OC III, p. 850.

⁵⁹⁴ *LEM VIII*, OC III, p. 846.

⁵⁹⁵ Il propose également le renforcement de ce droit grâce des solutions institutionnelles : « l'assemblée des compagnies bourgeoises » (*LEM VIII*, OC III, p. 854) et surtout le rétablissement des Conseils généraux périodiques dont le rôle est de protéger l'ordre des lois civiles (*Ibid.*, p. 854-855). Notons que l'assemblée des premières devrait, selon notre auteur, être permise par le gouvernement afin de permettre à ces Compagnies « qui voudront à la pluralité des suffrages appuyer les Représentations le fassent par leurs députés » (*Ibid.*, p. 854). Il s'agit donc d'un droit de s'assembler hors les assemblées périodiques et constitue ainsi un point de divergence avec la position de Rousseau dans le *CS* (III, 13).

⁵⁹⁶ *LEM VIII*, OC III, p. 844.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

soumis à des juges, et où ces juges ne peuvent pas non plus les transgresser, parce qu'ils sont surveillés par le peuple ?⁵⁹⁸.

Cependant, il faut remarquer que dans le premier cas prévu - celui du changement à la loi -, se montrant méfiant à l'égard des lois nouvelles qui pourraient menacer l'ordre des républiques, et encore davantage des petites, Rousseau invite à la prudence⁵⁹⁹ : « À cet égard quand le citoyen, quand le bourgeois a proposé son avis, il a fait son devoir, il doit au surplus avoir assez de confiance en son magistrat pour le juger capable de peser l'avantage de ce qu'il lui propose et porté à l'approuver s'il le croit utile au bien public »⁶⁰⁰. Ainsi, le citoyen fait son devoir en proposant son avis sur la loi, mais ensuite c'est au magistrat de juger de la recevabilité de la proposition en mesurant raisonnablement la justification de la demande de modifier la loi ou d'établir une nouvelle loi. Cette procédure, pour être acceptable, exige donc une parfaite intégrité du magistrat à qui est confié ce droit négatif quant à son action effectivement dirigée vers l'intérêt commun. Nous verrons dans notre deuxième partie comment cette exigence de vertu, entre autres arguments, semble donner force à la thèse de la préférence rousseauiste pour un gouvernement de type aristocratique. En effet, cet extrait de la huitième des *LEM* met en exergue l'insistance de Rousseau quant à la nécessité que les citoyens puissent avoir suffisamment confiance en la vertu des magistrats du gouvernement. Ces derniers doivent ainsi susciter la confiance des citoyens en donnant l'assurance d'être en mesure de juger si les revendications et propositions des « représentants » sont conformes ou non à la poursuite de l'intérêt général et du bien commun.

Dans le second cas - celui de maintenir, de faire respecter les lois en vigueur -, les citoyens et bourgeois exercent, par leurs Représentations, un contrôle populaire afin de s'assurer du respect des lois, qui constitue la vigilance permanente que doit exercer le pouvoir législatif :

Le législateur existant toujours [de manière continue] voit l'effet ou l'abus de ses lois : il voit si elles sont suivies ou transgressées, interprétées de bonne ou de mauvaise foi ; il y veille, il y doit veiller ; cela est de son droit, de son devoir, même de son serment. C'est ce devoir qu'il remplit dans les représentations ; c'est ce droit, alors, qu'il exerce ; et il serait contre toute raison, il serait même indécent, de vouloir étendre le droit négatif du Conseil à cet objet-là⁶⁰¹.

Les citoyens formant ces Représentations exercent une veille sur le bon respect des lois par les dépositaires de la puissance exécutive, ces derniers se trouvant par là-même dans

⁵⁹⁸ *LEM VIII*, OC III, p. 844.

⁵⁹⁹ Nous développerons ce point à la fin de la présente première partie au chapitre consacré à la dialectique entre ordre et résistance dans la pensée de notre auteur.

⁶⁰⁰ *LEM VIII*, OC III, p. 846.

⁶⁰¹ *LEM VIII*, OC III, p. 847.

l'obligation de répondre de leur action devant le peuple souverain. Si le petit Conseil pouvait se dispenser arbitrairement de cette obligation, alors : « toute la solennité des lois serait vaine et ridicule, et [...] réellement l'État n'aurait point d'autre loi que la volonté du petit Conseil, maître absolu de négliger, mépriser, violer, tourner à sa mode les règles qui lui seraient prescrites [...] sans en répondre à personne »⁶⁰².

Le droit de contrôle de l'action de l'exécutif peut et doit être exercé par les citoyens de manière continue, car, si le peuple législateur « ne parle authentiquement que dans le Conseil général », hors cette assemblée souveraine :

[...] il n'est pas anéanti ; ses membres sont épars mais ils ne sont pas morts ; ils ne peuvent parler par des lois, mais ils peuvent toujours veiller sur l'administration des lois ; c'est un droit, c'est même un devoir attaché à leurs personnes, et qui ne peut leur être ôté dans aucun temps⁶⁰³.

Le droit de représentation formellement établi par l'édit de 1707 et confirmé par celui de 1738, qui est de nature opposable⁶⁰⁴, consiste à donner un avis motivé qui n'est que l'avis d'un ou plusieurs particuliers, mais ces derniers « étant membres du souverain et pouvant le représenter quelquefois par leur multitude, la raison veut qu'alors on ait égard à leur avis »⁶⁰⁵.

Sous les traits du droit de représentation, Rousseau exprime ici un motif récurrent des *LEM* et de son système politique : le devoir de contrôle populaire des citoyens sur l'action de l'exécutif, en dehors de leurs actes législatifs proprement dits lorsqu'ils sont réunis en peuple assemblé (afin de donner la loi). En effet, chaque citoyen, en ce qu'il détient une fraction de la souveraineté, doit demeurer conscient de ce devoir. Rousseau dépeint le portrait d'un citoyen se sentant investi par la responsabilité de la chose publique. Ainsi, le peuple qui détient la puissance législative en exerce le pouvoir, non pas épisodiquement mais de manière continue, active et responsable. Nous verrons dans notre troisième partie que ce droit - et d'après le Genevois ce devoir (son corollaire) - d'exercer un contrôle sur l'exécutif pourrait constituer une solution institutionnelle à la crise actuelle de la représentation politique (ou de la souveraineté).

S'agissant de ce contrôle populaire de l'action de gouvernement, plus encore que d'un droit, il s'agit bien d'un devoir pour le « peuple assemblé » (collectivement), mais aussi pour

⁶⁰² *LEM VIII*, OC III, p. 847.

⁶⁰³ *LEM VIII*, OC III, p. 845.

⁶⁰⁴ Dans la huitième de *LEM*, Rousseau précise que la représentation est l'obligation faite au premier syndic, à qui le ou les particuliers la présentent, de la communiquer au petit Conseil, et ce indépendamment de son approbation ou de sa désapprobation de celle-ci. Le magistrat se voit dans l'obligation « de rendre au suppliant la justice qu'il demande, et le Conseil de faire droit sur les représentations des citoyens et bourgeois » (*LEM VIII*, OC III, p. 862).

⁶⁰⁵ *LEM VIII*, OC III, p. 845.

chaque citoyen (individuellement) en ce qu'il détient en continu une fraction de la souveraineté. L'intervention du citoyen est ainsi de deux ordres, il s'agit soit de modifier une loi pour l'adapter au mieux à l'intérêt commun, soit de corriger une transgression de la loi. Ainsi le peuple doit-il exercer sa puissance législative, non pas épisodiquement mais de manière continue. En outre, Rousseau dépeint un citoyen qui doit être vigilant, attentif à l'administration de l'État, au respect des lois, se sentant investi par la responsabilité de la chose publique (souverain garant de la justice et du bien commun). Le Genevois défend le droit de représentation, comme « le seul moyen possible d'unir la liberté à la subordination, et de maintenir le magistrat dans la dépendance des lois sans altérer son autorité sur le peuple »⁶⁰⁶. Face aux attaques du petit Conseil qui, par l'usage d'un pouvoir négatif, entend limiter ce droit de s'assembler paisiblement, Rousseau s'indigne de voir les citoyens de Genève, « les membres du souverain » traités « en sujets, et plus mal que des sujets mêmes [...] dans les gouvernements les plus absolus [...] »⁶⁰⁷. Selon notre auteur, le plus grand mal dont peut souffrir un peuple est de n'avoir ni liberté (politique) ni sûreté. En outre, soulignant que l'édit de 1712 ne fixe pas le nombre des représentants ne donnant ainsi « pas moins de force à la représentation d'un seul qu'à celle de cent »⁶⁰⁸, Rousseau met en exergue ici le droit individuel de représentation du citoyen, le citoyen pris individuellement qui a le droit et le devoir d'exercer ce contrôle législatif. Quelques pages plus loin, Rousseau insiste sur l'importance que revêt ce droit de représentation. Les représentations sont « un droit sacré, fondamental, confirmé, nécessaire ». Dans le cas contraire, la liberté (politique) des citoyens est attaquée. En outre, « ce droit enfreint ouvre la porte aux excès de la plus odieuse oligarchie » et à la possibilité pour les magistrats du gouvernement de s'affranchir de « la teneur des lois les plus précises »⁶⁰⁹. Nous reviendrons sur ce *leitmotiv* récurrent chez Rousseau, jusqu'au désespoir affiché dans sa *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767, de vouloir placer les lois au-dessus des hommes.

Encore dans sa défense du droit de représentation, souhaitant susciter une réaction de résistance de la part des citoyens de Genève, il s'adresse à ces derniers afin de leur rappeler qu'ils jouissaient de ce droit « sous la souveraineté des évêques » et que « Neuchâtel en jouit sous ses princes », afin de souligner l'incongruité voire l'absurdité qui consisterait à vouloir supprimer ce droit dans une République. Aussi s'exclame-t-il avec ironie : « Quoi ! Vous perdez étant libres des droits dont vous jouissiez étant sujets ! Vos magistrats vous dépouillent

⁶⁰⁶ LEM VIII, OC III, p. 850.

⁶⁰⁷ LEM VIII, OC III, p. 853.

⁶⁰⁸ LEM VIII, OC III, p. 859.

⁶⁰⁹ LEM VIII, OC III, p. 863.

de ceux que vous accordèrent vos princes ! Si telle est la liberté que vous ont acquise vos pères, vous avez de quoi regretter le sang qu'ils versèrent pour elle »⁶¹⁰.

À la fin de la dernière des *LEM*, dans un ultime argumentaire en faveur du droit de représentation il rappelle que la Constitution de Genève est en théorie « bonne et saine », car :

[...] le gouvernement ayant un droit négatif contre les innovations du législateur, et le peuple un droit négatif contre les usurpations du Conseil, les lois seules règnent et règnent sur tous ; le premier de l'État ne leur est pas moins soumis que le dernier, aucun ne peut les enfreindre, nul intérêt particulier ne peut les changer⁶¹¹.

Cependant, en pratique, les magistrats du gouvernement, « ministres des lois », ont tendance à en devenir « les seuls arbitres », décidant de les appliquer ou non à leur gré. Aussi écrit Rousseau : « si le droit de représentation seul garant des lois et de la liberté n'est qu'un droit illusoire et vain qui n'ait en aucun cas aucun effet nécessaire ; je ne vois point de servitude pareille à la vôtre, et l'image de la liberté n'est plus [...] qu'un leurre ». Dès lors, il n'y a plus d'utilité à « assembler le législateur », si « la volonté du Conseil est l'unique loi »⁶¹².

Notons enfin qu'à la fin de la neuvième des *LEM*, Rousseau semble faire aussi du droit de représentation un expédient pour empêcher les actes violents de protestation et garantir ainsi l'ordre public : « Tous les moyens de réclamer contre l'injustice sont permis quand ils sont paisibles, à plus forte raison sont permis ceux qu'autorisent les lois. Quand elles sont transgressées dans des cas particuliers vous avez le droit de représentation pour y pourvoir »⁶¹³. Nous développerons cette méfiance de Rousseau à l'égard du désordre dans l'État plus loin dans la présente première partie de notre thèse au chapitre consacré à la dialectique de l'ordre et de la résistance chez notre auteur.

Par ailleurs, dans les *LEM*, la critique de l'évolution constitutionnelle et politique de la République de Genève met aussi en exergue sa défense de la tenue d'assemblées périodiques, et ainsi la possibilité continue pour le peuple d'exercer lui-même directement sa souveraineté chaque fois que nécessaire. À côté de ses propositions novatrices sur le droit de représentation exposées précédemment, Rousseau en fait une autre, il s'agit du rétablissement des Conseils généraux périodiques :

Ces assemblées, qui par une distinction très importante [ici dans une note Rousseau renvoie au *CS*, l. III, ch. XVII] n'auraient pas l'autorité du souverain mais du magistrat

⁶¹⁰ *LEM VIII*, OC III, p. 867.

⁶¹¹ *LEM IX*, OC III, p. 894-895.

⁶¹² *Ibid.*, p. 895.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 896.

suprême, loin de pouvoir rien innover ne pourraient qu'empêcher toute innovation de la part des Conseils, et remettre toutes choses dans l'ordre de la législation, dont le corps dépositaire de la force publique [le petit Conseil] peut maintenant s'écarter sans gêne autant qu'il lui plaît⁶¹⁴.

Ces assemblées joueraient le rôle de garant du respect des lois par les Conseils chargés de l'exécutif. Rousseau écrit, à l'opposé de la position de l'auteur des *Lettres écrites de la campagne*, que les fréquents conseils généraux ont été nécessaires à rendre Genève libre et tranquille au XVIIe siècle, contribuant à y établir « la liberté évangélique et politique », la consistance de sa Constitution et « le système de son gouvernement »⁶¹⁵ : « [...] ce fut par la prudence et la fermeté que ses citoyens y portèrent qu'ils vainquirent enfin tous les obstacles, et rendirent leur ville libre et tranquille ». Les citoyens ont ainsi « tout mis en ordre au-dedans »⁶¹⁶.

Ajoutons que Rousseau se montre confiant envers la sagesse des décisions des citoyens assemblés en peuple concret : « Toutes les résolutions des Conseils généraux [dans la République de Genève] ont été dans tous les temps aussi pleines de sagesse que de courage »⁶¹⁷. Cette image très positive et vertueuse du peuple assemblé contraste, dans cette huitième lettre, avec celle du petit Conseil, dont les arrêtés ne sont pas, selon notre auteur, empreints de la même sagesse. Un peu plus loin dans la même lettre, Rousseau réaffirme sa confiance en la clairvoyance du peuple, en la justesse du jugement du public, à propos de la condamnation de ses livres : « Souvent l'injustice et la fraude trouvent des protecteurs ; jamais elles n'ont le public pour elles ; c'est en ceci que la voix du peuple est la voix de Dieu⁶¹⁸ »⁶¹⁹.

Nous reviendrons ci-après, dans cette première partie de notre thèse mais aussi dans les deux autres parties, sur l'importance des assemblées périodiques qui constituent la réponse forte dans la théorie politique de Rousseau à la dérive usurpatrice de l'exécutif sur le pouvoir souverain, celles-ci permettant de retarder voire d'empêcher la dégénérescence du politique présentée comme inéluctable dans le second *Discours*. La critique de la République de Genève par notre auteur révèle donc deux problèmes : le pouvoir exécutif libéré de sa nécessaire soumission au contrôle de la puissance législative, l'autorité suprême ; le citoyen lié à son pouvoir permanent et continu de contrôle de l'exécutif. Si l'exécutif qui détient la force n'est pas soumis au contrôle du législatif, alors ce dernier se trouve de fait dépossédé

⁶¹⁴ *LEM VIII*, OC III, p. 854-855.

⁶¹⁵ *LEM VIII*, OC III, p. 859-860.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 860.

⁶¹⁷ *LEM VIII*, OC III, p. 860.

⁶¹⁸ Nous analyserons cette expression dans la deuxième partie de notre thèse.

⁶¹⁹ *LEM VIII*, OC III, p. 862.

d'une partie de son pouvoir souverain. Aussi, le gouvernement doit être institué selon des conditions permettant au peuple souverain d'exercer effectivement son droit et son devoir de contrôle. La liberté des citoyens exige la possibilité d'un contrôle continu et efficace de l'action du gouvernement.

1.2.5 Critique du silence et de l'immobilisme des citoyens de la République de Genève

Dans les *LEM*, Rousseau critique aussi le silence et l'immobilisme des citoyens. Il déplore la lenteur de leurs réactions pour défendre leurs droits et libertés. Dans la neuvième lettre, de nombreux exemples - plus d'une dizaine - montrent des citoyens trop occupés à défendre leurs intérêts privés, qui ne remplissent pas leur devoir de contrôle populaire et qui se préoccupent trop tard de leurs droits politiques. Selon lui, les citoyens et bourgeois de Genève ne remplissent pas leur devoir de vigie, de contrôle, ils ne se préoccupent pas « beaucoup de [leurs] droits politiques » ou trop tard « et seulement quand le péril le plus pressant l'y contraint »⁶²⁰. Soulignons que Rousseau, tout en dénonçant les défaillances et le despotisme du petit Conseil lesquels menacent la République de Genève, indique aussi aux citoyens, de la septième à la neuvième lettre, les moyens de ralentir ces dérives. En outre, dans la sixième des *LEM*, Rousseau analysant son propre texte, le *Contrat social*, révèle la dimension critique de sa démarche : « la critique est la façon d'être concerné par la politique en tant que membre du souverain, elle est *dimension théorique de la citoyenneté* »⁶²¹. Aussi le citoyen dépeint par Rousseau peut-il et doit-il « juger des défauts de la constitution et des fautes du gouvernement ». En dégagant les principes du droit politique, le *Contrat social*⁶²² « met le citoyen en état d'exercer sa responsabilité critique »⁶²³.

Nous l'avons relevé précédemment, Rousseau dénonce vertement l'état de la République de Genève, dans laquelle le corps législatif se trouve « enchaîné de toutes manières par le corps exécutif » et réduit à l'impuissance de voir les lois transgressées, sans

⁶²⁰ *LEM IX*, OC III, p. 888.

⁶²¹ Bruno Bernardi, « Rousseau lecteur du *Contrat social* : la fonction critique des principes », p. 126. In : BERNARDI, Bruno, GUÉNARD, Florent, SILVESTRINI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, Études et Commentaires, 2005.

⁶²² Rappelons que le *CS*, exposant les principes du droit politique, est une fiction qui ne correspond pas à un moment de l'histoire, mais qui envisage une théorie du droit posant les bases légitimes de l'obéissance aux lois d'un corps politique constitué.

⁶²³ Bernardi, *ibid.*, p. 108.

pouvoir s'y opposer, condamné qu'il est au « murmure inutile et [aux] impuissantes clameurs »⁶²⁴. Cependant, il déplore également de façon récurrente dans les *LEM* que la bourgeoisie de Genève soit « peu remuante et ne cherche guère à s'intriguer des affaires d'État »⁶²⁵, en somme qu'elle n'exerce pas une citoyenneté active.

Dans la neuvième des *LEM*, interpellant les citoyens genevois, il déplore chez eux l'absence ou le manque de préoccupation pour les affaires publiques, pour le bien commun et pour leur liberté politique : « Vous êtes des marchands, des artisans, des bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain ; des gens pour qui la liberté même n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté »⁶²⁶. Cette critique met en lumière les prémices des idées économiques libérales qui se développeront au siècle suivant. Rousseau dépeint ici des individus tendus vers un objectif de satisfaction de leurs seuls intérêts privés et mercantiles au détriment de la défense de leur liberté politique. Autrement dit, les citoyens et bourgeois de Genève préfèrent la richesse et la tranquillité à la liberté entendue comme indépendance envers la volonté d'autrui. Il en est de même de leur souci pour l'intérêt public :

Vos citoyens, tout absorbés dans leurs occupations domestiques et toujours froids sur le reste, ne songent à l'intérêt public que quand leur propre est attaqué. Trop peu soigneux d'éclairer la conduite de leurs chefs, ils ne voient les fers qu'on leur prépare que quand ils en sentent le poids⁶²⁷.

Les citoyens devraient ainsi se soucier davantage de l'intérêt public et exercer un contrôle de « la conduite de leurs chefs », afin d'être en mesure de prévenir les usurpations de souveraineté de la part de ces derniers, et par conséquent de protéger, par cette vigie permanente, leur liberté politique. Les citoyens ont le devoir de s'instruire sur les affaires publiques. À l'aide d'exemples (le sien compris) pris dans l'historique du gouvernement de Genève, Rousseau déplore, dans les pages qui suivent l'extrait ci-dessus, la lenteur des réactions des citoyens et bourgeois, afin de défendre leurs droits et libertés attaqués par des mesures prises par l'exécutif⁶²⁸. Ces nombreux cas révèlent l'immobilisme et le silence des citoyens trop occupés à défendre leurs intérêts privés. Le philosophe genevois dénonce ici l'inaction de citoyens qui ne remplissent pas leur devoir de protection des lois, qui sont pourtant la condition de leur liberté. Dans tous ces exemples, plus d'une dizaine, Rousseau montre, par ces courts rappels des faits, des citoyens qui ne réagissent pas ou pas

⁶²⁴ *LEM IX*, OC III, p. 871.

⁶²⁵ *LEM VII*, OC III, p. 835, en note.

⁶²⁶ *LEM IX*, OC III, p. 881.

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *LEM IX*, OC III, p. 882-887.

suffisamment, se taisent, ne protestent pas et ne s'aperçoivent pas des dérives et des changements. Ce grand nombre d'exemples présentés par Rousseau révèle toute l'importance pour lui de ce devoir de contrôle des citoyens s'agissant de la conformité aux lois - en particulier aux Édits - de l'action de l'exécutif, de la sauvegarde des lois positives et de la préservation de leurs droits politiques, c'est-à-dire de leur citoyenneté. L'intention de Rousseau était, nous semble-t-il, de porter aux yeux des citoyens et bourgeois de Genève leurs propres manquements : ceux-ci ne remplissent pas leur devoir de vigie, de contrôle, ne se préoccupent pas « beaucoup de [leurs] droits politiques » ou trop tard « et seulement quand le péril le plus pressant [les] y contraint »⁶²⁹. Or, ce devoir est essentiel au maintien de la liberté des citoyens ; ces derniers doivent être les protecteurs des lois ou, en employant une formule latine que Rousseau utilise à plusieurs reprises dans ses *CGP*, nous pourrions dire que le citoyen rousseauiste est un *custos legum*⁶³⁰.

Dans cette critique du comportement politique des citoyens et bourgeois genevois, Rousseau nous fournit le portrait d'un citoyen « idéal », celui qui doit exercer sa souveraineté, son droit et son devoir de contrôle de l'action du pouvoir exécutif, afin que ce dernier ne décline vers un gouvernement autoritaire en se plaçant au-dessus des lois. Les citoyens devraient ainsi s'acquitter de leur responsabilité à l'égard des affaires de la cité, car « [l]eur grand intérêt, leur intérêt commun est que les lois soient observées, les magistrats respectés, que la constitution se soutienne et que l'État soit tranquille »⁶³¹. L'application des lois et leur nécessaire observation par tous⁶³², puisqu'elles sont l'expression de la volonté générale, garantit la tranquillité de l'État et la possibilité d'une réalisation du bien de tous. Dans les démarches communes des citoyens et bourgeois de Genève visant l'intérêt commun et tenant à distance les intérêts particuliers, on voit toujours, écrit Rousseau, « une décence, une modestie, une fermeté respectueuse, une certaine gravité d'hommes qui se sentent dans leur droit et qui se tiennent dans leur devoir »⁶³³.

⁶²⁹ *LEMIX*, OC III, p. 888.

⁶³⁰ Un gardien des lois (XIII, OC III, p. 1023 et p. 1025).

⁶³¹ *Ibid.*, p. 889.

⁶³² Y compris les magistrats du petit Conseil. Quelques pages avant, Rousseau montre notamment comment l'exécutif va en quelque sorte jusqu'à dissimuler la loi aux citoyens. Notre auteur décrit le cas de Jacques Barthélémy Micheli du Crest, membre proscrit du Conseil des Deux-Cents, pour lequel des représentations verbales faites le 21 novembre 1763 par six citoyens ou bourgeois ne sont suivies par le petit Conseil dans sa réponse du 7 décembre 1763, puisque ce dernier refuse clairement la communication du texte original des lois : « Ces refus si durs et si sûrs à toutes les représentations les plus raisonnables et les plus justes paraissent peu naturels. Est-il concevable que le Conseil de Genève, composé dans sa majeure partie d'hommes éclairés et judicieux, n'ait pas senti le scandale odieux et même effrayant de refuser à des hommes libres, à des membres du législateur, la communication du texte authentique des lois [...] » (*LEMIX*, p. 887, en note).

⁶³³ *Ibid.*, p. 890.

Cependant, notre auteur souligne aussi dans ces pages des *LEM* que l'immobilisme des citoyens de la République de Genève est entretenu par le gouvernement qui a mis en place une stratégie afin de « faire tomber l'usage des représentations, par des réponses constamment négatives ». Partant, quels citoyens voudraient durablement s'engager dans ces « démarches qu'on sait d'avance être sans succès ? »⁶³⁴. Leur immobilisme est ainsi inéluctable, ils feront peu à peu de moins en moins de représentations jusqu'à ne plus en faire du tout : devant « tous ces refus révoltants, les citoyens, éconduits dans leurs demandes les plus légitimes, se taisent, attendent, et demeurent en repos »⁶³⁵. Cette cause externe de l'immobilisme citoyen est à rapprocher de l'idée contenue dans un passage du *DEP* sur laquelle nous reviendrons dans notre deuxième partie : « les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être »⁶³⁶. Ainsi les citoyens exercent-ils de moins en moins leur citoyenneté, pourtant indispensable à la pérennité de l'État, lorsqu'ils vivent sous un gouvernement usurpateur de la souveraineté. Le sentiment que la volonté générale ne s'exprime pas dans l'État décourage les citoyens de participer aux affaires de la cité, ce qui ne peut conduire qu'à sa perte, ainsi que l'écrit Rousseau au chapitre XV du livre III du *CS* :

Dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées ; sous un mauvais gouvernement nul n'aime à faire un pas pour s'y rendre ; parce que nul ne prend intérêt à ce qui s'y fait, qu'on prévoit que la volonté générale n'y dominera pas, et qu'enfin les soins domestiques absorbent tout. Les bonnes lois en font faire de meilleures, les mauvaises en amènent de pires. Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État, *que m'importe ?* On doit compter que l'État est perdu⁶³⁷.

Rousseau est convaincu que la pérennité de la République exige des Républicains, aussi insiste-t-il sur la propension des citoyens à participer aux affaires publiques comme le signe permettant d'identifier un bon gouvernement. Remarquons s'agissant de ce sentiment des citoyens que la volonté générale ne s'exprime pas ou pas suffisamment dans l'État, qu'il pourrait sans doute expliquer en partie l'abstentionnisme, la désaffection ou défiance des citoyens à l'égard de la politique dans les démocraties représentatives contemporaines. La crise contemporaine de la représentation révèle une défiance et souligne la conviction citoyenne que des volontés particulières se sont formées selon une dérive oligarchique.

En outre, dans les *LEM*, Rousseau semble convaincu de la nécessité pour le peuple de participer aux affaires publiques, de façon à ce que les citoyens développent dans cette pratique les connaissances suffisantes afin de pouvoir juger de faits rapportés aux lois. Ils

⁶³⁴ *LEM IX*, OC III, p. 887, en note.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 887.

⁶³⁶ *DEP*, OC III, p. 251.

⁶³⁷ OC III, p. 429.

doivent être capables de donner leur point de vue sur les affaires de la cité, ainsi qu'il paraît le sous-entendre à propos de l'assemblée des citoyens et bourgeois de Genève dans l'extrait suivant de la huitième des *LEM*, où il s'agit de répondre dans une démarche d'auto-défense à l'accusation de laquelle il est victime et qu'il estime injuste : « qui peut être juge, si ce n'est le public instruit, et où trouver ce public instruit à Genève, si ce n'est dans le Conseil général »⁶³⁸. Quelques pages plus loin dans la même lettre, Rousseau, se penchant sur la révocation des Conseils généraux périodiques par l'Édit de 1712 à l'initiative du petit Conseil et par une manœuvre pernicieuse qui vise à tromper les citoyens, souligne « un temps où la bourgeoisie mal instruite de l'histoire de son gouvernement s'en laissait aisément imposer par le magistrat »⁶³⁹. Ce passage révèle l'importance de la connaissance des affaires publiques par les citoyens. Il s'agit pour ceux-ci d'être en mesure d'exercer un contrôle critique, afin de repérer les fraudes et les violations de la loi, comme celle dans cet exemple ayant permis que soit entériné l'édit de révocation. Il s'agit pour le peuple de se prémunir contre les menaces tyranniques potentielles (voire inéluctables) du gouvernement, contre les sophismes de ce dernier : « ruse, le préjugé, l'intérêt, la crainte, l'espoir, la vanité, les couleurs spécieuses, un air d'ordre et de subordination, tout est pour des hommes habiles constitués en autorité et versés dans l'art d'abuser le peuple »⁶⁴⁰. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur la question de la participation, notamment avec la nécessité de l'égale participation de tous au pouvoir souverain, point central de la théorie politique du philosophe genevois ; ce qui révèle au passage que l'individu rousseauiste ne saurait se résumer à celui qui doit être modelé par les institutions afin de s'inscrire dans la communauté, mais qu'il est bien davantage celui qui existe dans la vie civique et qui partage avec tous les autres une égale participation au pouvoir souverain.

La critique rousseauiste de l'art pernicieux du petit Conseil visant à réduire par petites touches imperceptibles le droit de représentation des citoyens et bourgeois de Genève, révèle aussi l'immobilisme de la majorité d'entre eux. Or, Rousseau est convaincu que l'état de dégénérescence des institutions genevoises ne pourra être endigué qu'à la condition que les citoyens assument leurs devoirs de citoyenneté, par un contrôle actif du gouvernement. C'est le sens de son propos ici : « vous ne sortirez point de l'abîme, tant que vous serez divisés, tant que les uns voudront agir et les autres rester tranquilles »⁶⁴¹.

⁶³⁸ *LEM VIII*, OC III, p. 849.

⁶³⁹ *LEM VIII*, OC III, p. 856.

⁶⁴⁰ *LEM VIII*, OC III, p. 863.

⁶⁴¹ *LEM IX*, OC III, p. 895.

Nous verrons dans notre troisième partie que cette peinture en creux d'un modèle de citoyenneté active à empêcher l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement interroge notre modernité. Le citoyen rousseauiste apparaît comme celui qui peut et doit exercer librement un droit de contrôle rigoureux et continu sur l'exécutif. Qu'en est-il de ce lien politique entre citoyens et pouvoir exécutif dans nos démocraties contemporaines ? Comment peut-on penser que le peuple est véritablement souverain s'il n'existe pas de possibilités pour les citoyens d'exercer un contrôle opposable de l'action de l'exécutif ? L'analyse critique par Rousseau des institutions de la République de Genève de son temps permet d'envisager une critique de nos démocraties représentatives contemporaines. La forme de citoyenneté décrite en filigrane dans les *LEM* est-elle de nature à proposer des solutions aux crises de représentation et de participation de ces dernières ?

1.3 Les interventions critiques du rousseauisme sur les différentes formes de démocratie

Nous exposons dans ce troisième chapitre principal de notre thèse (1.3.) les positions critiques du rousseauisme sur les différentes formes de démocratie. La plus vive de ces interventions critiques vise la démocratie représentative. Même lorsque Rousseau consent à une représentation de la puissance législative (refus de la représentation dans le *CS*, puis critique tempérée dans les *CGP* qui constitue un infléchissement de ce refus), il opte pour des « mandataires », rejetant l'hypothèse de représentants sur le modèle de la monarchie parlementaire anglaise, lesquels acquerraient nécessairement une autonomie à l'égard de la souveraineté du peuple. Notre auteur ne défend pas non plus la démocratie directe qui requiert des conditions très difficiles à réunir – notamment que le peuple devrait pouvoir être constamment assemblé – et qui contient un risque de résurgence des intérêts privés, puisque dans ce cas le corps législatif devant se charger de l'exécutif, il aurait à traiter des cas particuliers et non plus la généralité (rupture de l'exigence de double généralité de la loi). Le philosophe genevois se montre aussi méfiant à l'égard de la démocratie délibérative au motif principal que les débats comportent un risque d'influence d'autrui sur les opinions propres de chacun. Enfin, nous verrons que s'il défend une démocratie participative absolue, entendue comme celle nécessitant la participation de tous à l'élaboration et l'expression de la volonté générale, il ne semble pas favorable à une forme particulière de démocratie participative, celle

fondée sur des participations référendaires ponctuelles. Rousseau dessine ainsi les traits d'une nouvelle forme de démocratie, une démocratie « mandative » dans laquelle le peuple n'est jamais pris comme un objet politique mais toujours comme le sujet du politique.

1.3.1 Méfiance à l'égard d'une démocratie délibérative

Nous verrons dans notre deuxième partie que, dans le choix d'un moyen d'expression de la volonté du peuple, Rousseau refuse d'emprunter la voie de la représentation suivie par Hobbes et Pufendorf et de voir ainsi s'incarner cette volonté dans un souverain (une seule personne ou une assemblée) qui la représente. Le Genevois défend le principe selon lequel nul ne peut vouloir à la place du peuple, aussi n'y-a-t-il pas d'autre possibilité que celle d'un peuple assemblé qui doit élaborer lui-même la volonté générale. Cependant, Rousseau se montre méfiant à l'égard des délibérations⁶⁴² publiques qui entraînent une compétition oratoire qui fait primer la rhétorique (la forme) sur des idées justes (le contenu) et laisse s'exprimer des stratégies empreintes d'intérêts particuliers. Ce type de procédures pourrait faire resurgir des intérêts particuliers par le fait de démagogues pouvant induire en erreur les citoyens sur l'intérêt commun. Ainsi, ce mode d'expression populaire est-il loin d'être propice à l'expression de la volonté générale⁶⁴³. Pourtant, il affirme dans le CS que : « Le Souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des lois, et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le Souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé »⁶⁴⁴. Mais, il faut aussi relever que dans son texte le Genevois avait au chapitre III du livre II réitéré sa méfiance pour les délibérations du peuple. En effet, si :

[...] la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique [...] il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal⁶⁴⁵.

⁶⁴² Dans une note de la septième des *LEM*, le philosophe genevois donne une définition procédurale de l'acte de délibérer : « *Délibérer*, c'est peser le pour et le contre » ; et prend soin de bien distinguer cet acte de deux autres très différents selon lui : « *Opiner* c'est dire son avis et le motiver ; *Voter* c'est son suffrage, quand il ne reste plus qu'à recueillir les voix. On met d'abord la matière en délibération. Au premier tour, on opine ; on vote au dernier » (OC III, p. 833).

⁶⁴³ Cf. l'exemple de l'*ecclesia* athénienne dans son *DEP* (OC III, p. 246-247).

⁶⁴⁴ III, 12, OC III, p. 425.

⁶⁴⁵ II, 3, OC III, p. 371.

Il faut noter ici que le même danger menace l'édiction des lois. À la fin du chapitre VI du livre II du *CS*, Rousseau doute des capacités du peuple à se donner des lois, car, bien que la volonté générale soit « toujours droite », « le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé ». Le philosophe s'interroge :

Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours⁶⁴⁶.

Ainsi, nous remarquons que le Genevois est confronté ici à une difficulté, car, à la différence de Hobbes avec lequel il partage néanmoins l'idée d'une volonté unique, il rejette l'unification des volontés particulières dans une volonté représentative (monarque ou assemblée), laquelle est censée savoir en lieu et place de la multitude ce qui est bon pour elle. Soulignons que la solution à ce problème se trouve chez Rousseau dans sa conviction que tout un chacun a en lui-même la volonté générale. Le vrai souverain est la volonté générale que chaque individu a comme citoyen. Nous développerons cette comparaison dans notre deuxième partie (au chapitre principal 2.1.).

La méfiance de Rousseau à l'égard des délibérations publiques semble faire écho à ce qu'écrit Hobbes dans le *De cive*, au chapitre XII de la partie II, lorsqu'il s'intéresse aux « causes internes de dissolution de l'État ». Tout en admettant que la démocratie avec ses assemblées publiques puisse constituer une forme de gouvernement légitime, le philosophe anglais craint l'ignorance des membres de l'assemblée dans les affaires à traiter, l'éloquence - celle-ci pouvant donner une apparence trompeuse du bien - et le risque que se forment des factions desquelles naissent les séditions. C'est le sens du passage qui suit : « La *stupidité* et l'*éloquence* réunies concourent en effet au renversement de l'État »⁶⁴⁷. Cette méfiance de Hobbes est déjà toute contenue dans le titre percutant de ce paragraphe 13 : « Comment la stupidité du vulgaire et l'éloquence des ambitieux concourent à dissoudre la république »⁶⁴⁸.

Ainsi, Hobbes et Rousseau semblent se rejoindre sur certains arguments contre la démocratie directe. Les deux philosophes partagent la conviction que le peuple n'est pas suffisamment éclairé pour rendre possible cette forme de gouvernement. Cependant, ils n'attribuent pas le même sens à l'ignorance du peuple. Il faut ainsi noter que, chez le Genevois, si la multitude est aveugle, c'est avant tout que les citoyens peuvent vouloir autre

⁶⁴⁶ OC III, p. 380. Ou encore un peu plus loin : « Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas » (*Ibid.*).

⁶⁴⁷ *De cive*, II, XII, 13, p. 253.

⁶⁴⁸ *De cive*, II, XII, p. 240.

chose que la volonté générale, parce qu'ils ne sont plus en mesure de voir celle-ci, laquelle est en quelque sorte « masquée », « invisible » à leur jugement, corrompu par les sociétés telles qu'elles sont.

En outre, sa critique des délibérations populaires rejoint son refus d'instituer des représentants du peuple souverain quant la méfiance à l'égard des débats et leurs effets inévitables d'influences et de séductions d'autrui sur les propres opinions de chacun : « Le Législateur en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper. Ses représentants sont difficilement trompés, mais aisément corrompus, et il arrive rarement qu'ils ne le soient pas »⁶⁴⁹. Dans le *CS*, Rousseau se montrait déjà méfiant à l'égard du caractère pernicieux des débats populaires, qui peuvent conduire à privilégier les intérêts particuliers au détriment de l'intérêt général. En d'autres termes, ce n'est pas la volonté générale qui s'y exprime, comme il le souligne dans le passage suivant déjà cité : « [...] les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État »⁶⁵⁰. Nous nous pencherons plus loin sur la question qui se pose alors de savoir comment sortir de la double aporie théorique caractérisée chez Rousseau par un « ni » délibérations publiques « ni » assemblées de représentants ? Ni les unes ni les autres ne peuvent garantir l'expression de la volonté générale, qui est la seule expression légitime de la souveraineté du peuple. Sur ce point, nous verrons dans notre deuxième partie l'importance que revêt l'institution d'un gouvernement « bien intentionné » dans la théorie politique de Rousseau, avec, nous semble-t-il, sa préférence pour un gouvernement de type aristocratique, thèse que nous défendons et dont les prémisses peuvent être relevées dans ce passage du *DEP* :

Comment, me dira-t-on, connaître la volonté générale dans les cas où elle ne s'est point expliquée ? Faudra-t-il assembler toute la nation à chaque événement imprévu ? Il faudra d'autant moins l'assembler, qu'il n'est pas sûr que sa décision fût l'expression de la volonté générale ; que ce moyen est impraticable dans un grand peuple, et qu'il est rarement nécessaire quand le gouvernement est bien intentionné : car les chefs savent assez que la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire le plus équitable ; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de suivre la volonté générale⁶⁵¹.

En effet, l'objectif d'une « bonne » expression de la volonté générale ne peut être atteint qu'à la condition que les membres de ce gouvernement « bien intentionné » soient les meilleurs possible, c'est-à-dire les plus éclairés et les plus vertueux⁶⁵². Cependant, la

⁶⁴⁹ *CGP*, VII, OC III, p. 978-979.

⁶⁵⁰ *CS*, IV, 2, OC III, p. 439.

⁶⁵¹ *DEP*, OC III, p. 250-251.

⁶⁵² Dans le rousseauisme politique, nous remarquons que le sens de la vertu (politique) est requis pour la bonne expression et l'exercice de la volonté générale.

préférence théorique que nous soulignons chez Rousseau pour une forme de gouvernement de ce type ne préjuge pas de sa réalisation en pratique. En effet, le problème de l'institution du gouvernement n'est pas résolu pour autant, car il reste à déterminer comment (sur quels critères et sous quelle modalité) ces « meilleurs » parmi les citoyens pourraient être choisis. Notons que la fin de l'extrait ci-dessus montre que Rousseau est encore proche, dans le *DEP*, de la conception universelle de la volonté générale diderotienne. Nous reviendrons au début de notre troisième partie sur ce rapport à Diderot.

Par ailleurs, la méfiance de Rousseau à l'égard des débats délibératifs rejoint une problématique rousseauiste bien connue : comment espérer établir des institutions politiques justes à partir des hommes tels qu'ils sont ? Le Genevois a bien perçu la difficulté qu'est celle d'établir des lois émanant de la volonté générale pour un peuple déjà corrompu : « [...] il faudrait que l'effet pût devenir cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles »⁶⁵³. Nous verrons dans la deuxième partie de notre thèse au chapitre principal consacré à la théorie rousseauiste du gouvernement (2.2.) que notre auteur est confronté à la nécessité de penser un système politique permettant de trouver une solution à l'aporie suivante : comment la bonne expression de la volonté générale pourrait-elle être réalisée sans nécessairement se particulariser ? Méfiant à l'égard de toute société intermédiaire entre le peuple *souverain* (l'ensemble des citoyens détenant collectivement le pouvoir suprême) et le peuple *sujet* (tout citoyen dans son obéissance aux lois qu'il s'est lui-même données), la solution trouvée par le Genevois semble résider dans l'institution d'un gouvernement constituant en quelque sorte la moins mauvaise particularisation possible. Ainsi que l'a souligné L. Althusser dans l'article précité « Sur le 'Contrat social' », « la généralité » qui est du côté de la souveraineté et des lois et la « particularité » qui est du côté du gouvernement et de décrets sont deux catégories qui traversent « tous les 'problèmes' théoriques du Contrat Social »⁶⁵⁴. Nous verrons sur ce point comment la préférence de notre auteur pour un gouvernement de type aristocratique vient, nous semble-t-il, corroborer la nécessité de la recherche rousseauiste de cette moins mauvaise particularisation.

⁶⁵³ CS, II, 7, OC III, p. 383.

⁶⁵⁴ Althusser, *op. cit.*, 1967, p. 31.

1.3.2 Rousseau, penseur critique du système représentatif

Dans le septième des *LEM*, comparant la République de Genève et la monarchie parlementaire de la Grande-Bretagne, Rousseau souhaite souligner une différence fondamentale entre les deux assemblées que sont le parlement d'Angleterre et le Conseil général de Genève. Si le :

[...] parlement d'Angleterre n'est souverain qu'en vertu de la loi et seulement par attribution et députation. Au lieu que le Conseil général de Genève n'est établi ni député de personne ; il est souverain de son propre chef : il est la loi vivante et fondamentale qui donne vie et force à tout le reste, et qui ne connaît d'autres droits que les siens. Le Conseil général n'est pas un ordre dans l'État, il est l'État même »⁶⁵⁵.

Alors que le parlement anglais est une institution chargée de l'activité législative, le Conseil général, assemblée composée de tous les citoyens et bourgeois âgés de vingt-cinq ans au moins, est bien plus. Il est la puissance souveraine et, à ce titre, se confond avec l'État, les autres pouvoirs n'étant que seconds. Cette puissance est première, car la souveraineté est auto-instituée. Enfin, elle s'incarne dans le Conseil général est l'origine concrète de la loi, expression de la volonté générale.

Ce passage des *LEM* fait écho à celui célèbre du *CS* où Rousseau soutient que le peuple ne peut pas se dessaisir de sa puissance législative en en déléguant l'exercice à un parlement, car il se trouverait alors dépossédé de fait de sa souveraineté au profit de cette assemblée de représentants, qui exercerait alors la volonté souveraine dans l'État. C'est ainsi qu'il critique sévèrement le système représentatif anglais de son temps : « Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde »⁶⁵⁶. Dans cet extrait du *CS*, Rousseau formule une critique de la démocratie représentative au motif que ce modèle d'organisation politique véhicule à tort l'idée de se croire libre (politiquement), constituant ainsi une grande illusion. Les Anglais élisant des représentants pour faire les lois à leur place font ainsi un mauvais usage de la liberté. C'est pourquoi Rousseau écrit ironiquement qu'ils mériteraient pour cela de la perdre. Il reproche aux Anglais de faire un usage (restreint) de leur liberté qui se réduit à la participation ponctuelle aux élections. Nous pourrions mesurer dans notre troisième partie combien cette défiance du Genevois entre en résonance avec nos démocraties contemporaines que l'on pourrait qualifier de « pseudo-démocraties ». Son message à notre adresse est que la

⁶⁵⁵ *LEM VII*, OC III, p. 824.

⁶⁵⁶ *CS*, III, 15, OC III, p. 430.

démocratie ne saurait se réduire à l'élection de représentants du peuple, ou plus généralement à l'action de voter.

Le refus rousseauiste de la représentation de la souveraineté est bien connu. Le régime représentatif contient la prétention - impensable pour le Genevois - à la représentation du souverain, puisqu'il est de l'essence de ce dernier de ne pas pouvoir être représenté sans que la liberté politique ne perde son effectivité. Pour garantir cette dernière exigence, nul ne peut vouloir à la place d'un autre :

La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale et la volonté ne se représente point ; elle est la même ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que des commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi⁶⁵⁷.

Rousseau est convaincu qu'un système politique de type représentatif ne peut préserver du risque de la constitution de volontés politiques particulières, lesquelles s'émancipant de celles du peuple pourraient alors exprimer des intérêts particuliers et non plus l'intérêt général. Le passage suivant exprime clairement ce risque :

[...] le peuple ne peut avoir des représentants, parce qu'il lui est impossible de s'assurer qu'ils ne substitueront point leurs volontés aux siennes, et qu'ils ne forceront point les particuliers d'obéir en son nom à des ordres qu'il n'a ni donné ni voulu donner⁶⁵⁸.

Cette critique s'appuie sur l'idée que les représentants du peuple pourraient prendre des décisions politiques indépendantes de la volonté de celui-ci ; une indépendance qui pourrait dessaisir en pratique le peuple de sa volonté en tant que force originaire et motrice du politique. Le refus de la représentation chez Rousseau réside ainsi dans l'idée qu'elle produit nécessairement le risque de rupture de la continuité politique entre la volonté du peuple et les actes des représentants en son nom, alors qu'idéalement les deux devraient se confondre. Ce qui pose donc problème avec cette forme de ce régime, c'est qu'elle fait nécessairement apparaître une dissonance entre représentés et représentants.

Rousseau affirme, au chapitre I du livre II, la nécessaire identité du souverain - le peuple - et de la souveraineté - l'exercice de la volonté générale⁶⁵⁹. Or, comme l'écrit Norbert Lenoir, la « démocratie représentative ne peut être qu'un oxymore puisqu'elle dissocie précisément le principe actif de la démocratie l'identité sise dans le peuple entre le souverain

⁶⁵⁷ CS, III, 15, OC III, p. 429-430.

⁶⁵⁸ *Fragments politiques [Du pacte social]*, 10, OC III, p. 484-485.

⁶⁵⁹ « Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté » (CS, II, 1, OC III, p. 368).

et la souveraineté »⁶⁶⁰. En rompant cette identité, la représentation empêche la volonté du peuple de s'exprimer. Pour Rousseau, dans ce chapitre, si le pouvoir peut être délégué - ce qui est le cas du pouvoir exécutif -, la volonté ne peut pas être transmise, car le pouvoir et la volonté ne sont pas de même nature. Alors que la délégation de pouvoir permet aux exécutants ainsi désignés d'agir selon la stricte volonté du peuple, il n'est va pas de même de l'exercice de la faculté de vouloir d'un autre, puisque ce reviendrait à exercer le pouvoir de vouloir de cet autre. Nous y reviendrons en détail.

Pour Rousseau, la représentation ne peut que constituer l'illusion que la volonté du représenté est exprimée de manière pure et parfaite par le représentant. En réalité, c'est bien le représentant lui-même qui veut. Selon le Genevois, exprimer sa volonté relève d'un droit propre à l'individu. Le système représentatif supprime les conditions d'exercice de la liberté de l'individu en plaçant celui-ci en état de soumission. Or, « la liberté consiste [...] à n'être pas soumis à la volonté d'autrui »⁶⁶¹. Ainsi le représenté perd sa liberté dans la représentation car le représentant devient celui qui exerce de manière effective la volonté du premier, ce qui autorise Rousseau à écrire dans un passage fort connu du *CS* : « à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus »⁶⁶². Le peuple perdant ainsi toute réalité politique n'est plus. Et il n'est plus car il est soumis à la volonté d'autrui (extérieure à lui) qui s'est substituée à la sienne. Ainsi, la radicalité démocratique du philosophe genevois s'exprime dans le caractère irréprésentable de la souveraineté. Pour être véritablement démocratique, toute pensée sur la constitution des pouvoirs politiques devrait alors écarter la représentation. La seule voie possible devient alors la recherche des moyens d'une institutionnalisation du pouvoir populaire.

Ainsi, Rousseau oppose, dans sa philosophie politique, démocratie et représentation. Nous verrons dans notre troisième partie que sa position fait de lui aujourd'hui un penseur critique de la démocratie représentative, une expression qui constitue un oxymore puisque la représentation efface la démocratie, efface le peuple en tant que souverain effectif. Le Genevois apparaît comme un précurseur, un visionnaire sur les dérives, les effets négatifs de ce modèle. À l'opposé, il invite à penser un système véritablement démocratique ajoutant à la seule égalité des droits politiques un égal accès au pouvoir politique, la possibilité pour tous les citoyens de participer à la décision politique et la possibilité pour chaque citoyen d'exercer

⁶⁶⁰ Norbert Lenoir. *Rousseau et la radicalité démocratique*, I, 27 avril 2012. Conférence prononcée lors du colloque *Rousseau et la voix du peuple*, « Penser la transformation 2012 », Laboratoire CRISES EA 4424, Université Paul Valéry Montpellier III. Consulté en ligne les 11 et 12 mai 2016 à l'adresse URL : <http://penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-27%20lenoir.htm#>

⁶⁶¹ *LEM VIII*, OC III, p. 841.

⁶⁶² *CS*, III, 15, OC III, p. 431.

effectivement le pouvoir. Pour N. Lenoir, l'exercice réel de ce pouvoir est rendu possible par la logique identitaire⁶⁶³ à l'œuvre dans ce passage : « À l'égard des associés ils [les membres du corps politique] prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'État »⁶⁶⁴. D'après le chercheur, la démocratie apparaît bien dans ce principe identitaire selon lequel les associés du pacte social forment une communauté politique qui est à la fois souveraine et sujette de ses propres lois.

Ainsi Rousseau oppose-t-il, dans sa critique de la démocratie représentative, deux principes de structuration de la société politique : d'un côté, le principe de la représentation, « rendue possible par la mise en place de toute une série de différences, représentants / représentés, élus / électeurs, experts / citoyens, etc. » - des couples dont chaque premier terme n'existe que par absorption du pouvoir de chaque second terme -, produit nécessairement une oligarchie élective ; de l'autre côté, le principe identitaire qui rend possible le développement de la démocratie. Le rousseauisme révèle que la démocratie ne saurait être représentative car sa logique relève intrinsèquement de l'identité et non de la séparation. Il ne peut y avoir de rupture du principe d'équivalence de tous les citoyens dans l'exercice de la puissance politique, c'est-à-dire dans l'exercice de la souveraineté. Aussi, si « la démocratie repose elle aussi sur des couples : souverain / État, citoyens / sujets », ces derniers « ne se construisent pas à partir de la négation du second terme par le premier »⁶⁶⁵. À la différence de la représentation dans laquelle les membres des couples sont distincts et opposés, chaque couple du système démocratique met en jeu une seule et même entité - le peuple - sous deux modes politiques (l'activité et la passivité), en étant à la fois Souverain et État. En outre, ce principe identitaire s'applique aussi aux individus-citoyens composant la communauté politique, lesquels sont à la fois législateurs et sujets, ce qu'indique Rousseau ici : « [...] dans une démocratie, les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports »⁶⁶⁶.

À l'inverse de la représentation qui sépare le pouvoir et la puissance, « l'identité affirme leur lien irréductible dans ce seul sujet du politique : le peuple. La démocratie n'existe qu'en vertu de ce sujet qui produit l'identité entre le pouvoir et la puissance politique »⁶⁶⁷. Loin de n'être que celui qui consent seulement au pouvoir, le peuple théorisé par Rousseau le

⁶⁶³ Lenoir, *op. cit.*, II, 2012.

⁶⁶⁴ CS, I, 6, OC III, p. 362.

⁶⁶⁵ Lenoir, *ibid.*, II.

⁶⁶⁶ *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 105.

⁶⁶⁷ Lenoir, *ibid.*, II.

produit lui-même en étant à la fois le souverain et l'État. Chez le Genevois, le principe identitaire permet ainsi de soustraire le sujet à toute forme de soumission et d'assujettissement car celui-ci est également membre du souverain, disposant à ce titre d'une capacité de décision politique. Le principe d'identité permet de déterminer le citoyen : « ces mots de *sujet* et de *souverain* sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de citoyen »⁶⁶⁸. Ainsi, le peuple déploie cette identité, tant au plan collectif en tant que corps politique par l'affirmation de puissance politique souveraine et inaliénable à une instance extérieure qu'au plan individuel par le pouvoir et le devoir dont dispose chaque citoyen de participer à la puissance politique. La définition de la démocratie selon ce principe identitaire implique l'affirmation « qu'un peuple n'est un peuple que si perdure en lui cette coïncidence entre le consentement au pouvoir et l'exercice de la puissance de décision politique »⁶⁶⁹. Le système de la représentation ne permet pas cette coïncidence entre pouvoir de consentir et puissance de décision. En séparant pouvoir et puissance, il limite et rend éphémère la capacité du peuple de consentement au pouvoir. La représentation fait ainsi disparaître l'espace de pouvoir dans lequel le peuple exerce sa puissance en élaborant et en exprimant la volonté générale. Pourtant, ce n'est qu'à la condition de l'exercice effectif de sa puissance politique que le peuple peut consentir à lui-même, en demeurant libre, c'est à dire en préservant son indépendance envers la volonté d'autrui. C'est pourquoi, la décision qui est l'expression de la volonté générale « doit partir de tous pour s'appliquer à tous »⁶⁷⁰. Cette exigence de double généralité de la loi, sur laquelle nous reviendrons amplement, fonde la légitimité de la soumission de tous à celle-ci.

Nous verrons dans notre troisième partie que le système représentatif, dans lequel le peuple n'est qu'un pouvoir convoqué périodiquement et ponctuellement (tous les cinq ans ou tous les sept ans) dans le cadre d'élections, ne peut convenir à la conception rousseauiste du peuple en ce qu'il est « la manifestation de la puissance politique de l'identité entre la souveraineté et le souverain »⁶⁷¹. Le pouvoir émane du peuple qui est ce pouvoir qu'il construit dans cette structure identitaire, un pouvoir de décision duquel il ne peut se dessaisir.

⁶⁶⁸ CS, III, 13, OC III, p. 427.

⁶⁶⁹ Lenoir, *op. cit.*, II, 2012.

⁶⁷⁰ CS, II, 4, OC III, p. 373.

⁶⁷¹ Lenoir, *ibid.*

1.3.3 Une critique tempérée dans le cas pratique de la Pologne

Si dans le *CS* le refus de la représentation de la souveraineté est catégorique, Rousseau semble tempérer ses propos dans ses *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1770-1771), en n'excluant pas radicalement cette forme d'organisation politique : dans les « grands États », « la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir que par députation »⁶⁷². Cependant, cette nécessité est d'emblée présentée comme étant un grand danger : « Un des plus grands inconvénients des grands États, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver »⁶⁷³. Faut-il alors y voir les effets d'une confrontation de la théorie politique de Rousseau à la réalité pratique politique d'un État donné ? Bien que la condamnation de la démocratie représentative soit moins vigoureuse que dans le *CS*, le Genevois poursuit tout de même en signifiant que cette députation « a son mal et son bien, mais le mal l'emporte »⁶⁷⁴, car les représentants sont « aisément corrompus, et il arrive rarement qu'ils ne le soient pas »⁶⁷⁵. Dans ce passage des *CGP*, Rousseau poursuit en se demandant comment éviter que l'institutionnalisation de cette médiation politique ne conduise à la corruption et à l'oligarchie élective en captant le pouvoir et la puissance du peuple et donc la démocratie. Notre auteur répond à ce problème en proposant deux moyens susceptibles d'empêcher toute possibilité de corruption et d'usurpation de la volonté souveraine.

Le premier réside dans le renouvellement fréquent des représentants - la « fréquence des Diètes⁶⁷⁶ [...] changeant souvent les représentants » - assorti d'une limitation des mandats successifs, en évitant d'une part « l'envoi des mêmes nonces à deux Diètes consécutives » et d'autre part « qu'ils ne soient élus un grand nombre de fois »⁶⁷⁷. Le second consiste en l'instauration du mandat impératif qui fixe le rôle des députés à celui de suivre strictement, dans leur action législative, l'expression de la volonté générale⁶⁷⁸ et de rendre compte de cette action. Il s'agit « d'assujettir les représentants à suivre exactement leurs instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituants de leur conduite à la Diète »⁶⁷⁹. Ainsi, confronté à la nécessité d'admettre des députés dans le cas d'un grand État comme la Pologne, Rousseau conserve sa méfiance à l'égard de la représentation en prenant la précaution d'en

⁶⁷² *CGP*, VII, OC III, p. 978.

⁶⁷³ *Ibid.*

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 979.

⁶⁷⁶ Il s'agit de l'assemblée des députés polonais. On peut sans doute ici rapprocher la nécessité de la fréquence des Diètes avec celle défendue par Rousseau dans les *LEM* à propos des assemblées périodiques.

⁶⁷⁷ *CGP*, VII, OC III, p. 979.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 979 et sqq.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 979.

faire de simples exécutants suivant strictement les prescriptions du pouvoir législatif (le peuple) ne disposant d'aucune autonomie de décision. Les députés ne sont donc pas les « représentants » du peuple mais « ses commissaires » et, à titre, « ne peuvent rien conclure définitivement »⁶⁸⁰. Partant de cette nécessité de nommer des intermédiaires au sein du pouvoir législatif, il s'agit d'empêcher que ceux-ci n'expriment une volonté politique indépendante de la seule légitime, celle du peuple. C'est bien l'objet de la différenciation effectuée par notre auteur entre les notions de député et de représentant. Nous verrons dans notre troisième partie que les problèmes d'une volonté indépendante et de cette distinction que l'on trouve dans la pensée de Rousseau peuvent constituer une intervention critique (faible) féconde sur nos démocraties contemporaines. En effet, le principe du mandat impératif permet de penser une alternative médiane entre le régime de démocratie directe caractérisée par sa légitimité et le régime de représentation, qui introduit avec ses institutions intermédiaires une volonté politique illégitime - puisque différente de celle du peuple - et qui restreint considérablement la participation populaire. Cette voie médiane, selon laquelle les députés ne sont pas des représentants mais des « commissaires », permet d'envisager un nouveau type de régime politique, un régime que N. Lenoir nomme « démocratie figurative de mandataires »⁶⁸¹ et que nous pourrions aussi qualifier de démocratie mandative, dont nous étudierons les caractéristiques ci-après.

À ces conditions, le peuple conserve tout son pouvoir et toute sa puissance politiques, puisqu'en définitive les représentants ne sont alors, à l'instar des membres du pouvoir exécutif chez Rousseau, que les officiers du peuple souverain. Le paradoxe apparent entre le *CS* et les *CGP* semble ainsi levé, puisque ces conditions réunies peuvent garantir, du moins en théorie, contre l'usurpation du pouvoir du peuple. Pour notre auteur, la représentation ne saurait être envisagée sérieusement sans ces garde-fous. Aussi critique-t-il de nouveau le système parlementaire anglais pour sa négligence et son incurie, et même « la stupidité de la Nation anglaise qui, après avoir armé ses députés de la suprême puissance, n'y ajoute aucun frein pour régler l'usage qu'ils pourront faire pendant sept ans entiers que dure leur commission »⁶⁸².

La critique rousseauiste du régime représentatif ne se traduit donc pas par un rejet catégorique de toute forme de médiation politique au nom d'une apologie de la démocratie directe, puisqu'il ne rejette pas l'idée d'instituer des députés, mais par le souci de veiller à

⁶⁸⁰ *CS*, III, 15, OC III, p. 429-430.

⁶⁸¹ Lenoir, *op. cit.*, III, 2012.

⁶⁸² *CGP*, VII, OC III, p. 979.

maintenir la souveraineté effective du peuple par l'exigence d'un contrôle de l'action de ses représentants au moyen de mandats impératifs. La critique adressée aux Anglais révèle cet élément central du système politique de Rousseau qu'est la nécessité d'une souveraineté effective du peuple, puisqu'elle porte sur « l'existence et la possibilité d'une présence et d'une réalité effectives du peuple, en l'occurrence sur les moyens de faire qu'un peuple prolonge son existence comme peuple au-delà des élections »⁶⁸³.

Ainsi, si Rousseau infléchit sa position radicale dans les *CGP*, il n'en demeure pas moins qu'il fustige avec ironie le peuple anglais qui a confié aux députés « la suprême puissance » sans avoir prévu de moyens institutionnels afin d'établir les règles d'éligibilité d'une part, de définir et de contrôler leur action d'autre part.

1.3.4 L'impossibilité de la démocratie directe

L'auteur du *Contrat Social* est souvent présenté comme privilégiant ou défendant le principe de démocratie directe. Pourtant, d'une part il n'utilise pas dans ses écrits le terme « directe », d'autre part dans un passage bien connu de ce texte, Rousseau semble exclure l'idée d'un gouvernement direct du peuple au motif que celui-ci ne peut convenir à des hommes : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes »⁶⁸⁴. Il est par conséquent nécessaire que le pouvoir exécutif soit délégué, le peuple détenant et exerçant le pouvoir législatif⁶⁸⁵.

Au chapitre IV du livre III du *CS*, Rousseau semble donner idéalement sa préférence au gouvernement démocratique. Mais, aussitôt indique-t-il que cette forme exige des conditions difficiles voire impossibles à réunir : l'État doit être suffisamment petit, afin qu'il soit aisé de rassembler le peuple, mais aussi afin que les citoyens puissent véritablement se connaître ; une certaine égalité dans les rangs et dans les fortunes, condition de l'égalité durable des droits politiques. Il faudrait en outre que le peuple puisse être continuellement assemblé. C'est pourquoi, même si ce régime de la démocratie pure serait pourtant le plus légitime, le philosophe genevois ne l'envisage que dans les très petits États. Sur ce dernier point, on peut se demander si Rousseau ne songe pas aux *Waldstätten*, ces cantons primitifs

⁶⁸³ Gabrielle Radica, « De Montesquieu à Rousseau : les Anglais sont-ils libres ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012, n° 35, p. 152.

⁶⁸⁴ *CS*, III, 4, OC III, p. 406.

⁶⁸⁵ *CS*, III, 15, OC III, p. 430. Nous développerons largement ce point dans notre deuxième partie.

de la Confédération suisse, et à leurs *Landsgemeinden*, ces assemblées populaires au cours desquelles les citoyens votent à main levée les lois et élisent les membres du gouvernement ? En effet, les cantons suisses sont bien de petits États indépendants. La première assemblée de ce type eut lieu dans le canton d'Uri en 1231. À l'époque de Rousseau, ces institutions de démocratie directe existent dans de nombreux cantons de la Confédération suisse (Uri, Schwyz, Obwald, Nidwald, Glaris, Appenzell-Rhodes-intérieures et Appenzell-Rhodes-extérieures). Notons qu'aujourd'hui encore, ces institutions de démocratie directe subsistent dans un canton (Glaris) et un demi-canton (Appenzell Rhodes-Intérieures). Est-ce à ces territoires ruraux que Rousseau pense lorsqu'il affirme la nécessité, s'agissant d'un gouvernement démocratique, de citoyens vertueux, chez lesquels on trouve « beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes » et « peu ou point de luxe »⁶⁸⁶ ? Prend-il pour exemple dans ce livre III les mêmes citoyens que ceux auxquels il se réfère au début du livre suivant, lorsqu'il fait l'éloge de leurs mœurs simples et bonnes tout en critiquant celles corrompues des sociétés européennes voisines, en particulier le royaume de France :

Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'État sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystères ?⁶⁸⁷

L'allusion à ces cantons ruraux du centre de la Suisse est ici plus évidente et le sera plus encore dans le *PCC* et les *CGP*.

Le chapitre IV du livre III consacré à la démocratie - dans le sens du gouvernement direct par le peuple lui-même - s'ouvre sur la formulation d'une évidence : « Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée »⁶⁸⁸. Mais, Rousseau démontre ensuite que cette évidence est trompeuse, et met en garde contre celle-ci qui consiste à penser que la meilleure constitution soit celle qui réunit le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif entre les mêmes mains. Car, selon lui, c'est précisément ce dernier point qui rend « ce gouvernement insuffisant à certains égards », les actes législatifs et les actes exécutifs devant être distingués, le prince et le souverain doivent au contraire être deux personnes différentes afin d'éviter de former « un gouvernement sans gouvernement »⁶⁸⁹. En utilisant une métaphore maritime, nous pourrions dire que dans le cas de pouvoirs exécutif et législatif joints, le bateau de l'État avancerait sans gouvernail. Ce principe est bien connu tout

⁶⁸⁶ CS, III, 4, OC III, p. 405.

⁶⁸⁷ CS, IV, 1, OC III, p. 437.

⁶⁸⁸ CS, III, 4, OC III, p. 404.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

comme les motifs qui le sous-tendent : il s'agit d'empêcher formellement que le peuple souverain puisse être corrompu en portant son attention sur des objets particuliers, et ainsi se détourner de bien commun au profit des intérêts privés, lesquels ont une influence destructrice sur le corps politique en entraînant sa mort :

Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières⁶⁹⁰.

Ce mal est le pire pour Rousseau, car « toute réforme », entendons des mœurs, deviendrait impossible, car « l'État [serait] altéré dans sa substance »⁶⁹¹.

Bien que la démocratie directe puisse apparaître comme le mode idéal d'organisation politique de la société, ce modèle se heurte à ses conditions pratiques de réalisation, au rang desquelles la nécessité d'une éducation à la vie civique⁶⁹² occupe sans doute une place décisive. Nous pourrions être tentés ici de rapprocher ces considérations de l'idée d'une immaturité rationnelle du peuple qu'évoquait déjà Platon au livre VI de *La République* avec la formule suivante : « il est [...] impossible, dis-je, que la multitude soit philosophe »⁶⁹³. Cependant, ce serait oublier que Rousseau ne fait pas de la raison l'essence de l'homme. Pour comprendre sa pensée, il faut garder à l'esprit que, pour le philosophe genevois, c'est le sentiment qui pousse l'homme à agir. De là peut-on mieux comprendre sa conviction que tout un chacun a en lui-même la volonté générale, fût-elle « masquée » ou rendue « invisible » à son jugement, lequel est corrompu par les sociétés « telles qu'elles sont ».

Devant l'impossible réalisation de la maxime suivante « [...] un peuple qui gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné »⁶⁹⁴, l'institution d'un gouvernement par une personne différente du souverain s'impose. C'est pourquoi, Rousseau, employant le terme démocratie dans « la rigueur de l'acception » - c'est-à-dire dans un sens ancien (celui d'un système de gouvernement dans lequel le pouvoir est exercé directement par le peuple) -, affirme qu'« il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais ». Les arguments de Rousseau sur ce point sont les suivants : le peuple ne peut rester constamment assemblé pour traiter les affaires publiques, et il ne peut pas non plus « établir

⁶⁹⁰ CS, III, 4, OC III, p. 404.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² Pour Rousseau, l'état civil légitime exige une éducation publique (premier *Discours*, DEP, CS), ainsi que nous l'avons souligné précédemment.

⁶⁹³ Platon, *La République*, VI, 494a, trad. G. Leroux. Paris : GF Flammarion, 2016, p. 329.

⁶⁹⁴ CS, III, 4, OC III, p. 404.

pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change »⁶⁹⁵. Selon le philosophe genevois, le gouvernement démocratique exige des conditions difficiles voire impossibles à réunir : tout d'abord, l'État doit être suffisamment petit afin que « le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres » ; il faut ensuite « une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires et de discussions épineuses » ; puis « beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité »⁶⁹⁶. Comme le remarque Derathé dans son commentaire, cette maxime s'applique à tous les États quel que soit leur régime politique, lesquels « doivent s'y conformer pour rester sains »⁶⁹⁷.

Notons que Derathé précise dans sa note que Rousseau parle ici d'égalité, quand ailleurs dans la *CS* il emploie plutôt le terme atténué de « modération »⁶⁹⁸. Pour le commentateur, il faut comprendre que cette dernière expression laisse « plus de champ aux mœurs et moins de rigueur aux institutions »⁶⁹⁹. Nous ne pouvons suivre le célèbre commentateur sur ce point, car Rousseau n'emploie pas le terme « égalité » seul, mais le fait précéder de l'adverbe « beaucoup », ce qui nous semble impliquer, selon le vocabulaire rousseauiste, d'entendre davantage l'expression « beaucoup d'égalité » comme désignant « de faibles inégalités ». Aussi, selon nous, la modération ou l'atténuation est partout présente, ce qui paraît exclure de voir à différents endroits du *Contrat social* une variation - car il ne s'agit pas non plus d'une contradiction - du principe énoncé par Rousseau.

Enfin, la dernière condition concerne le luxe ; il faut :

[...] peu ou point de luxe ; car ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité ; il ôte à l'État tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion »⁷⁰⁰.

Nous l'avons vu précédemment, chez Rousseau, le combat contre le luxe (produit de l'inégalité et corrompeur des mœurs) est une constante de sa pensée - dès ses premiers écrits, premier *Discours* notamment - et un point commun avec Montesquieu :

[...] dans les républiques, où les richesses sont également partagées, il ne peut point y avoir de luxe ; et comme on a vu au livre cinquième que cette égalité de distribution faisait

⁶⁹⁵ *CS*, III, 4, OC III, p. 404.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 405.

⁶⁹⁷ Derathé, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1477.

⁶⁹⁸ *CS*, II, 9 et *CS*, III, 5, OC III.

⁶⁹⁹ Derathé, *ibid.*

⁷⁰⁰ *CS*, III, 4, OC III, p. 405.

l'excellence d'une république, il suit que moins il y a de luxe dans une république, plus elle est parfaite⁷⁰¹.

Nous l'avons souligné précédemment dans cette première partie, Rousseau condamne le luxe pour des raisons morales. En outre, selon lui, ce dernier n'est pas dissociable du système économique fondé sur la finance, auquel le Genevois oppose le « vrai système économique »⁷⁰². Il dénonce notamment « l'asservissement aux riches d'une multitude d'ouvriers et de serviteurs inutiles, la multiplication de gens oisifs dans les villes, et la désertion des campagnes »⁷⁰³. Au XVIIIe siècle, pour la majorité des penseurs, la nature du système économique n'a pas de conséquence sur la politique, les deux systèmes fonctionneraient indépendamment l'un de l'autre. Pour Rousseau, au contraire, l'économie nouvelle marquée par la finance et le luxe n'est pas neutre et peut agir négativement sur la politique en la modifiant, et ce au détriment de la démocratie⁷⁰⁴. Pour le philosophe genevois, le luxe et la finance sont de nature à menacer la démocratie. Cette dernière suppose l'égalité juridique (devant la loi). Or, comme l'écrit Y. Vargas, cette égalité « n'est qu'un mot si elle n'est pas soutenue par l'égalité des fortunes, car le riche a les moyens de contourner les lois et le pauvre a d'autres soucis que d'être honnête »⁷⁰⁵. Le luxe et la finance nuisent ainsi à la démocratie en générant de grandes inégalités. En outre, reprenant à Mandeville « sa théorie de l'amour-propre comme moteur de l'économie du luxe », Rousseau voit dans ce dernier « un instrument de manipulation des peuples pour les asservir et accuse même les chefs politiques suisses d'avoir introduit le luxe dans ce but »⁷⁰⁶. Le Genevois a pu observer comment « l'économie agit sur la politique » par l'intermédiaire du luxe, lequel crée un « lien entre l'économie et les sujets » et constitue « le vecteur du système de finances par le moyen de l'amour-propre », à partir de « sujets qui veulent, qui désirent, qui imaginent »⁷⁰⁷. Dans le « vrai système économique » qu'il oppose au système de finances, le Genevois suggère également l'expédient de l'amour-propre, mais pour instituer « un luxe vraiment grand et noble »⁷⁰⁸.

En plus d'être dangereux pour la démocratie, Rousseau condamne aussi le luxe pour son caractère immoral, au motif que « [l]e plaisir du luxe se nourrit de l'indigence des exclus

⁷⁰¹ *De l'esprit des lois*, VII, 2, *op. cit.*, p. 334.

⁷⁰² *DEP*, OC III, p. 269.

⁷⁰³ *DEP*, OC III, p. 276.

⁷⁰⁴ Yves Vargas. Sur le luxe. *La pensée*, 2012, n° 370, p. 59.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 60 ; les lois « [...] sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre [...] l'un brise la toile, et l'autre passe au travers » (*DEP*, OC III, p. 258).

⁷⁰⁶ Vargas, *ibid.* ; « [...] ils sentirent que pour dominer le peuple il fallait lui donner des goûts plus dépendants. De là l'introduction du commerce, de l'industrie et du luxe » (*PCC*, OC III, p. 916).

⁷⁰⁷ Vargas, *ibid.*, p. 60-61.

⁷⁰⁸ *CGP*, III, OC III, p. 965.

au lieu de les secourir », s’opposant ainsi au principe de pitié, au « vrai principe de générosité »⁷⁰⁹ et à celui de solidarité⁷¹⁰.

Nous verrons dans notre deuxième partie, où nous défendons que la théorie du gouvernement de notre auteur esquisse une préférence de type aristocratique (que nous nommons énarétocratique), que cette critique du luxe chez Rousseau exclut l’institution d’un gouvernement aristocratique fondé sur la richesse. Dans ce livre III du *CS*, s’il est possible de souligner une préférence de Rousseau pour une telle forme de gouvernement, celle-ci se fonde sur un critère potentiellement universel : la vertu politique.

Ce recensement non exhaustive des interventions critiques du rousseauisme sur les différentes formes de démocratie, sur lesquelles nous reviendrons dans la deuxième partie de notre thèse et surtout dans la troisième, permet d’esquisser une forme alternative, celle d’une démocratie « véritable », ce que Rousseau nomme une République, à savoir un État régi par des lois, expression de la volonté générale - ce qui requiert la souveraineté effective du peuple. Dans une République, le peuple - totalité des membres du corps politique - est le souverain de droit et de fait en tant que principe actif de la décision émanant de la volonté générale.

1.3.5 De la critique de la représentation à une forme de démocratie « mandative »

Ainsi, bien que l’on attribue souvent à Rousseau la défense d’une démocratie directe, celui-ci en soutient pourtant l’impossibilité pratique, et esquisse davantage une forme de démocratie susceptible de dépasser l’alternative entre la démocratie directe et la démocratie représentative. Sa critique du principe de la représentation permet de dégager le principe démocratique qui apparaît dans son œuvre politique avec l’affirmation de la nécessaire identité du souverain et de la souveraineté. Ce principe identitaire relevé par N. Lenoir renvoie à la « production de la politique au moyen du seul principe démocratique qui est celui de l’autoconstitution du peuple »⁷¹¹. Pour le philosophe genevois, il s’agit bien de faire advenir le peuple, seul sujet possible de la démocratie en veillant à empêcher l’aliénation de sa puissance politique souveraine à une instance extérieure à lui. Si avec Rousseau la

⁷⁰⁹ *Émile*, II, OC IV, p. 395.

⁷¹⁰ Vargas, *op. cit.*, 2012, p. 62.

⁷¹¹ Lenoir, *op. cit.*, 2012.

démocratie n'est pas le gouvernement du peuple par le peuple mais désigne le pouvoir du peuple, alors celle-ci ne peut être réelle qu'à la condition que « ce peuple [soit] l'expression de l'identité entre la souveraineté et le souverain, le pouvoir de consentir et la puissance de décider »⁷¹². Partant de sa prémisse d'une souveraineté effective du peuple, Rousseau ne pouvait que développer une critique de la représentation comme forme de médiation entre le peuple et ses institutions, tout en montrant la nécessité de médiations politiques, dont la constitution et le fonctionnement ne doivent pas ouvrir la possibilité à un pouvoir oligarchique.

Outre la défense des mandats impératifs pour les députés dans ses *CGP*, sa théorie du gouvernement permet également d'envisager de pallier cette dérive négative qu'il a pu observer dans la République de Genève de son temps. Nous verrons dans les deux parties suivantes de notre thèse que Rousseau propose des moyens institutionnels susceptibles de garantir la puissance effective du peuple, en offrant au peuple des possibilités d'interventions multiples afin de conserver sa puissance souveraine. Il s'agit de faire en sorte que la puissance constituante ne soit jamais annihilée par les pouvoirs constitués et que l'organisation et le fonctionnement des institutions soient en mesure de garantir sa persistance. Selon cette perspective, le peuple de la démocratie apparaît alors autre que celui de nos démocraties représentatives qui exerce son droit de vote périodiquement, tous les cinq, six ou sept ans.

Ces principes et moyens tracent les traits d'une forme alternative de démocratie que l'on peut relever en filigrane dans les écrits politiques de Rousseau. Au début du chapitre VII des *CGP*, analysant l'état de la législation de Pologne, le Genevois affirme que si l'autorité législative a pu se maintenir « sans avoir été subjuguée par la puissance exécutive », sous-entendu en ayant échappé à la dégénérescence décrite au chapitre X du livre III du *CS* ou encore à l'usurpation du gouvernement (qu'il a observée de manière critique dans les *LEM* et que nous avons étudiée précédemment), c'est grâce à la « présence continuelle du législateur. C'est la fréquence des Diètes, c'est le fréquent renouvellement des Nonces [mandats courts], qui ont maintenu la République ». Contrairement au cas anglais, à nouveau critiqué par Rousseau, où le « Parlement dure si longtemps, que la Cour [...] trouve son compte à l'acheter pour sept » ans, le changement fréquent des députés polonais a constitué une garantie contre la corruption (ou en la rendant plus difficile) et a permis à l'autorité législative de se conserver : « La Diète est aussi souveraine qu'elle l'était lors de son établissement. [...] rien ne la domine », elle ne voit rien « au-dessus d'elle »⁷¹³.

⁷¹² Lenoir, *op. cit.*, 2012.

⁷¹³ *CGP*, VII, OC III, p. 975.

En outre, à l'instauration des mandats impératifs précédemment citée (associée à l'obligation pour les élus de rendre compte de leur action) s'ajoute la possibilité de révocation permanente des députés par les citoyens-électeurs. La conjonction de ces deux éléments doit permettre d'assurer la coïncidence entre la volonté de l'ensemble des citoyens composant le peuple souverain et les décisions législatives des députés, puisque ces derniers pourront être sanctionnés s'ils s'écartent des « instructions » de « leurs constituants ». C'est le sens du passage suivant des *CGP* :

C'est sur ces instructions que les députés doivent à leur retour rendre compte de leur conduite aux Diétines [assemblées territoriales délibérantes] [...], et c'est sur ce compte rendu qu'ils doivent être ou exclus de toute nonciature subséquente, ou déclarés derechef admissibles, quand ils auront suivi leurs instructions à la satisfaction de leurs constituants. Cet examen est de la dernière importance. On n'y saurait donner trop d'attention ni en marquer l'effet avec trop de soin. Il faut qu'à chaque mot que le nonce dit à la Diète, à chaque démarche qu'il fait, il se voit d'avance sous les yeux de ses constituants⁷¹⁴.

Le droit de révocation constitue un moyen constant pour les citoyens de garantir que les décisions des députés demeurent conformes à l'intérêt général, et permet ainsi une préservation d'une souveraineté effective du peuple. Le mandat impératif implique la désignation implique la désignation d'élus qui sont les mandataires, les « commissaires », les « officiers » du peuple, demeurant strictement dépendants de la volonté des électeurs-citoyens et de leurs décisions. Cette nouvelle forme de médiation politique pensée par Rousseau permet une critique de nos démocraties contemporaines laissant envisager les moyens d'un contrôle citoyen de l'action des élus.

Le « droit de représentation » décrit et défendu par le philosophe genevois dans les *LEM*, et que nous avons étudié précédemment, constitue pour le peuple les moyens d'une critique continue en institutionnalisant un lien permanent entre le pouvoir des constituants et les pouvoirs institués⁷¹⁵. Ce droit de requête, qui constitue une possibilité permanente de recours contre la transgression des lois par le pouvoir exécutif, peut être utilisé par les citoyens dès lors qu'ils estiment que l'application de leurs lois par le gouvernement n'est pas conforme à l'intérêt commun à tous, mais qu'au contraire elle est dirigée vers des intérêts privés. Ce droit d'expression critique accorde aux citoyens une possibilité continue de suivi des lois, du moment d'exercice de leur pouvoir en corps de faire les lois jusqu'à leur exécution. Cependant, Rousseau sait qu'il ne suffit pas que cette possibilité d'interventions politiques existe en théorie pour que celle-ci s'actualise, et que ce droit soit effectif en pratique, c'est-à-dire qu'il ne se borne pas « à la rare prérogative de demander et ne rien

⁷¹⁴ *CGP*, VII, OC III, p. 980.

⁷¹⁵ Cf. précédemment *LEM VIII*, OC III, p. 845.

obtenir »⁷¹⁶. En outre, le droit de représentation rend possible le jugement du public, par conséquent il permet la constitution d'une opinion publique : « L'effet des Représentations des particuliers [...] est de devenir enfin la voix du public »⁷¹⁷. Pour le Genevois, tous les particuliers peuvent et doivent participer à cette forme d'expression politique : « tous peuvent le faire pour l'intérêt commun »⁷¹⁸. Par cette voix publique qui se fait entendre, les citoyens créent un espace public, lieu de leur intervention politique. Cependant, cet espace public n'est un espace de type habermassien, c'est-à-dire un espace de discussion, de débats politiques et de délibération publique. Il ne peut s'agir chez Rousseau d'un lieu d'échanges d'arguments et de débats contradictoires, au contraire, nous l'avons souligné précédemment, celui-ci se montre méfiant à l'égard des délibérations : l'impératif est que « chaque citoyen n'opine que d'après lui »⁷¹⁹. N'oublions pas que chez Rousseau c'est avant tout le sentiment, le fait d'écouter la voix de son cœur, qui fait agir, et non la constitution d'une raison communicationnelle. Le droit de représentation peut ainsi créer un espace public qui se caractérise par sa dimension critique constitutive.

Ce droit de représentation vise à provoquer une réaction de la part des institutions politiques, ce qui fait dire à N. Lenoir que ce droit n'est pas seulement « une critique du pouvoir », mais qu'il organise « un pouvoir de la critique »⁷²⁰. En effet, l'avis formulé par les représentations ne doit être par être considéré comme une simple demande non contraignante pour le pouvoir exécutif. Une véritable démocratie exige que ces avis puissent devenir des décisions politiques : « *Requérir* n'est pas seulement demander, mais demander en vertu d'un droit qu'on a d'obtenir »⁷²¹. Ce droit de proposition et de remontrance constitue une expression effective de la souveraineté du peuple. En outre, nous l'avons écrit précédemment lors de notre examen de ce droit, celui-ci peut conduire à l'examen des représentations au sein de l'assemblée du peuple, c'est-à-dire l'assemblée de tous les citoyens et bourgeois de la République de Genève âgés d'au moins vingt-cinq ans réunis en Conseil général. Avec ce droit, l'assemblée du peuple a donc la possibilité continue de se former, et non une seule fois pour fixer la constitution de l'État. Ce droit réaffirme que la puissance législative, qui appartient au peuple, reste en tout temps l'autorité politique suprême dans l'État. Le peuple, qu'il se réunisse pour établir les lois ou pour examiner la légitimité des requêtes des citoyens, conserve alors en quelque sorte la maîtrise des lois et de leur application. Par ailleurs, nous

⁷¹⁶ *LEM VIII*, OC III, p. 844.

⁷¹⁷ *LEM VIII*, OC III, p. 850.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ *CS*, II, 3, OC III, p. 372.

⁷²⁰ Lenoir, *op. cit.*, III, 2012.

⁷²¹ *LEM VIII*, OC III, p. 846 en note.

l'avons également déjà relevé, Rousseau soutient, dans le *CS* puis dans les *LEM*, la nécessité d'assemblées ordinaires du peuple, « fixes et périodiques », et propose, dans les *LEM*, le rétablissement des Conseils généraux périodiques.

Ainsi, la radicalité démocratique de Rousseau se donne à voir dans la nécessité d'un lien continu entre la puissance constituante (du peuple) et les pouvoirs institués, un lien que le droit de représentation renforce tout en permettant aux citoyens de conserver leur puissance de proposer une modification des décisions législatives. Nous nous accordons avec N. Lenoir qui soutient que la radicalité démocratique est cette possibilité pour le peuple d'être à la fois « la puissance souveraine, mais aussi d'être une puissance de délégitimation des pouvoirs constitués quand ces derniers deviennent des lieux oligarchiques qui tendent à rendre muette la volonté générale »⁷²². Si la puissance souveraine doit passer par le relais de pouvoirs institués, cette médiation politique n'est pas nécessairement condamnée à une dérive oligarchique des pouvoirs constitués. Elle peut, selon certaines conditions, garantir une expression fidèle de la volonté générale et demeurer dirigée vers l'intérêt commun. Le droit de représentation donne aux citoyens les moyens de la critique politique, dès lors qu'ils ne reconnaissent plus, dans l'application de la loi, l'esprit d'égalité et de liberté qu'ils avaient souhaité lui insuffler. Nous montrerons dans notre deuxième partie que la théorie du gouvernement de Rousseau s'articule autour du même enjeu consistant à empêcher la constitution d'un pouvoir oligarchique, et ce, de la nécessité de l'institution d'un gouvernement jusqu'à la préférence pour un gouvernement énarétocratique.

Cette forme nouvelle de démocratie tirée du rousseauisme politique permet d'établir une comparaison ou une évaluation critique de la démocratie représentative contemporaine. Ces interventions critiques sur la démocratie révèlent qu'il ne suffit pas que le peuple détienne constitutionnellement la souveraineté pour qualifier un régime de démocratique. Il faut encore que les citoyens disposent de moyens institutionnels concrets pour contrôler et critiquer de manière continue l'action politique du pouvoir exécutif afin d'empêcher qu'elle ne s'écarte de la volonté générale et de l'intérêt commun. Le rousseauisme politique invite ainsi à penser la possibilité de l'institutionnalisation d'une critique permanente et contraignante des pouvoirs institués par le peuple souverain. Il met en exergue ce que pourrait être une démocratie véritable et laisse entrevoir la possibilité d'une transformation des sociétés politiques. Cette conception de la démocratie montre en outre que la démocratie représentative, telle qu'elle

⁷²² Lenoir, *op. cit.*, III, 2012.

est, n'est pas la nature de la démocratie comme tend à l'essentialiser la conception contemporaine, mais qu'il est possible de penser, d'espérer d'autres formes.

1.3.6 Rapports de l'exécutif et du législatif : entre la théorie et la pratique

Revenons sur l'inflexion rousseauiste s'agissant de la question de la représentation évoquée précédemment. Ainsi que l'a souligné Robert Derathé, du *Contrat social* aux *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, le point de vue de Rousseau sur le « gouvernement représentatif » a évolué, s'y opposant dans le premier texte, l'acceptant dans le second⁷²³. Mais, le célèbre commentateur de Rousseau relève déjà dans le *CS* une contradiction apparente dans la pensée politique du Genevois, en s'appuyant sur le passage suivant de la fin du chapitre I du livre IV :

J'aurais ici bien des réflexions à faire sur le simple droit de voter dans tout acte de souveraineté ; droit que rien ne peut ôter aux citoyens ; et sur celui d'opiner, de proposer, de diviser, de discuter, que le gouvernement a toujours grand soin de ne laisser qu'à ses membres⁷²⁴.

Dans son commentaire du volume III de la Pléiade, Derathé s'étonne que Rousseau semble ici, d'une part limiter les prérogatives du législatif au droit de voter les lois, d'autre part de réserver au gouvernement celui de les proposer⁷²⁵. En outre, cette conception des rapports semble se référer à la Constitution de la République de Genève, dans laquelle le Conseil général (l'assemblée des citoyens et bourgeois) ne pouvait voter que sur les matières qui lui étaient soumises par le Petit conseil (gouvernement). Rousseau avait déjà soutenu cette limitation du pouvoir d'initiative de nouvelles lois dans la Dédicace au second *Discours* : « [...] j'aurais désiré que pour arrêter les projets intéressés et mal conçus, et les innovations dangereuses qui perdirent enfin les Athéniens, chacun n'eût pas le pouvoir de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie ; que ce droit appartint aux seuls Magistrats »⁷²⁶. Les huitième⁷²⁷ et neuvième⁷²⁸ des *LEM* viennent confirmer la grande méfiance de Rousseau à

⁷²³ Robert Derathé. « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Jean-Jacques Rousseau ». *Annales de philosophie politique. Rousseau et la philosophie politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1965, p. 153-169.

⁷²⁴ OC III, p. 438-439.

⁷²⁵ *Notes et variantes du Contrat social, livre IV*, OC III, p. 1492.

⁷²⁶ *Dédicace au second Discours*, OC III, p. 114.

⁷²⁷ « Dans les États où le gouvernement et les lois ont déjà leur assiette, on doit autant qu'il se peut éviter d'y toucher, et surtout dans les petites Républiques, où le moindre ébranlement désunit tout. L'aversion des nouveautés est donc généralement bien fondée ; elle l'est surtout pour vous qui ne pouvez qu'y perdre, et le

l'égard de l'innovation en matière de lois et accentuer sa position sur le rôle de la puissance législative, qui doit s'assurer avant tout du maintien de lois établies plutôt que de l'adoption de nouvelles. Derathé se demande alors « si, en privant la puissance législative de l'initiative des lois, Rousseau ne prive pas la puissance souveraine de l'une de ses prérogatives essentielles et ne la rend pas par là même dépendante de la puissance exécutive »⁷²⁹. Nous nous accordons avec le commentateur pour soutenir que les lois semblent établies une fois pour toutes par le législateur, et qu'ensuite « la tâche essentielle du pouvoir législatif est de contrôler l'exécutif. C'est pourquoi Rousseau se montre si ardent défenseur du droit de représentation⁷³⁰ ».

Ce droit qui exprime, ainsi que nous l'avons déjà souligné, le pouvoir de critique de l'action de l'exécutif et qui constitue le rôle principal attribué par Rousseau au législatif en dehors des assemblées périodiques, introduit l'idée d'une vigilance permanente du peuple souverain, « juge suprême » qui doit toujours se tenir prêt, en quelque sorte, à exprimer ou ré-exprimer « la volonté générale », afin que le gouvernement qui administre demeure constamment dans la « dépendance des lois »⁷³¹.

R. Derathé soutient que Rousseau limite dans la pratique le champ d'activité du législatif au profit de l'exécutif, en accordant au premier « moins d'initiative que la théorie abstraitement formulée ne le laissait tout d'abord prévoir »⁷³². Dès lors, le rôle du gouvernement ne se réduit pas à l'administration des lois. Une fois les lois établies, la puissance législative doit avant tout veiller à l'observation des lois, ce qui conduit Derathé à qualifier la politique de Rousseau de « statique »⁷³³.

gouvernement ne peut apporter un trop grand obstacle à leur établissement ; car quelques utiles que fussent des lois nouvelles, les avantages en sont presque toujours moins sûrs que les dangers n'en sont grands. À cet égard quand le Citoyen, quand le Bourgeois a proposé son avis, il a fait son devoir, il doit au surplus avoir assez de confiance en son magistrat pour le juger capable de peser l'avantage de ce qu'il lui propose et porté à l'approuver s'il le croit utile au bien public. La Loi a donc très sagement pourvu à ce que l'établissement et même la proposition de pareilles nouveautés ne passât pas sans l'aveu des Conseils » (OC III, p. 846-847).

⁷²⁸ Traitant de la question du droit négatif du Petit conseil défini dans les *Lettres écrites de la campagne* par leur auteur J.-R. Trochin, Rousseau affirme que ce droit est « une partie si essentielle de la constitution démocratique, qu'il serait généralement impossible qu'elle se maintint, si la puissance législative pouvait toujours être mise en mouvement par chacun de ceux qui la composent » (*LEM IX*, OC III, p. 872). Notre auteur montre ici qu'il importe surtout de maintenir les lois plutôt que d'en faire de nouvelles.

⁷²⁹ Derathé, *op. cit.*, p. 1492.

⁷³⁰ *Ibid.* Nous l'avons écrit précédemment, ce droit est celui dont disposaient les citoyens de faire parvenir devant le Conseil général leurs réclamations sur l'administration du gouvernement, c'est-à-dire de contrôler l'exécution et l'interprétation des lois. Pour Rousseau, le pouvoir législatif est celui de faire des lois, celui de vérifier que celles-ci soient « bien » exécutées, et celui qui veille à ce qu'elles soient « interprétées de bonne [...] foi » (*Huitième des LEM*, OC III, p. 847).

⁷³¹ *Huitième des LEM*, OC III, p. 850.

⁷³² Derathé. « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Jean-Jacques Rousseau ». *Op. cit.*, p. 164.

⁷³³ *Ibid.*, p. 166.

En outre, le célèbre commentateur souligne qu'un passage de la Septième des *LEM* entre en contradiction avec l'extrait du *CS* précité qui évoquait le droit « d'opiner, de proposer, de diviser, de discuter, que le gouvernement a toujours grand soin de ne laisser qu'à ses membres ». Analysons le passage en question où Rousseau déplore que, dans les Conseils généraux, les citoyens en corps constituant le pouvoir législatif ne puissent exercer pleinement ce dernier :

[...] on ne peut rien proposer dans ces assemblées, on n'y peut rien discuter, on n'y peut délibérer sur rien. Le petit Conseil y préside, et par lui-même, et par les syndics qui n'y portent que l'esprit du corps. Là-même il est Magistrat encore et maître de son Souverain. N'est-il pas contre toute raison que le corps exécutif règle la police du corps législatif, qu'il lui prescrive les matières dont il doit connaître, qu'il lui interdise le droit d'opiner⁷³⁴.

Il est vrai que Rousseau défend ici des prérogatives qu'il réserve dans le *CS* au seul gouvernement. Il faut, nous semble-t-il, pour éclairer cette contradiction prendre en considération la dénonciation par notre auteur de l'usurpation du pouvoir souverain du peuple par le Petit conseil (à laquelle ce dernier se livre dans les assemblées périodiques que sont les Conseils généraux), ce dernier étant pour le philosophe genevois un gouvernement corrompu⁷³⁵. Lorsqu'il écrit son *HGG* et plus encore les *LEM*, Rousseau se fait défenseur de la souveraineté du peuple genevois menacée. Par conséquent, il s'agit, nous semble-t-il, pour lui de confronter la théorie du *CS* à la réalité d'un cas pratique, historiquement situé dans lequel les citoyens ne sauraient avoir confiance en leurs magistrats. Ainsi, le principe de limitation des prérogatives du législatif défendu dans le *CS* ne peut s'appliquer à ce cas, puisque la condition de son application, à savoir un gouvernement vertueux qui donne la garantie de la poursuite du bien commun, n'est pas remplie.

Par ailleurs, au chapitre XIII du livre III du *CS*, Rousseau poursuit son propos débuté au chapitre XII sur les moyens du pouvoir souverain pour maintenir son autorité. Hors les « assemblées extraordinaires » exigées par les circonstances et les assemblées fixes et périodiques – que rien ne peut abolir ou proroger -, le philosophe genevois exclut la possibilité de se réunir :

[...] hors de ces assemblées juridiques par leur seule date, toute assemblée du Peuple qui n'aura pas été convoquée par les magistrats préposés à cet effet et selon les formes

⁷³⁴ OC III, p. 830.

⁷³⁵ Dans cette Septième des *LEM*, Rousseau décrit le contexte inquiétant d'une soumission effective de la puissance législative au seul gouvernement.

prescrites doit être tenue pour illégitime et tout ce qui s’y fait pour nul ; parce que l’ordre même de s’assembler doit émaner de la loi⁷³⁶.

Or, nous l’avons souligné précédemment, dans la huitième des *LEM*, Rousseau défend un droit de s’assembler hors les assemblées périodiques⁷³⁷. Il y a ainsi un point de désaccord entre le *CS* et les *LEM*. Alors que dans les Lettres la puissance législative peut exercer constamment son droit de contrôle et de critique de l’action de l’exécutif, dans son traité Rousseau ne semble pas autoriser cette continuité, laquelle permet de maintenir la souveraineté du peuple ; une continuité garantie aussi, nous l’avons écrit, par le « droit de représentation. Nous verrons dans notre troisième partie que le droit de contrôle de l’exécutif, pris dans son sens fort, c’est-à-dire dans celui qui implique des moyens institutionnels permettant réellement aux citoyens d’effectuer celui-ci, ce dernier pourrait être efficace pour empêcher la dépossession de la souveraineté du peuple. R. Derathé souligne comment l’exécutif tend inévitablement à substituer sa volonté à celle souveraine du législatif : d’une part, la volonté générale ne saurait « s’imposer indéfiniment » au pouvoir exécutif qui dispose de la force, d’autre part, alors que la puissance législative ne n’exerce que périodiquement - le chapitre XIII du *CS* met en lumière l’interdiction pour le peuple de se réunir en dehors des assemblées périodiques – la puissance exécutive est « constamment active »⁷³⁸.

Ainsi, lorsque que Rousseau est amené à confronter ses principes politiques théoriques établis dans le *CS* à la réalité d’un cas pratique, celui de la Pologne - nous l’avons relevé ci-dessus à propos de ses *CGP* - ou celui de la République de Genève dans les *LEM*, il semble qu’il doive tempérer sa position (cas de la représentation de la souveraineté dans les *CGP*) ou au contraire défendre une position plus radicale (cas de la continuité du contrôle de l’exécutif par le législatif, de l’accroissement du rôle du législatif dans les *LEM* par rapport au *CS*). Cette contradiction entre le *CS* et les *LEM* nous semble renvoyer à la dialectique à l’œuvre dans le rousseauisme entre nécessité de l’ordre dans l’État et résistance légitime du souverain, sur laquelle il convient de nous empêcher à présent. Notre auteur paraît convaincu du caractère prioritaire de conserver les institutions existantes, car « leur destruction ne ferait qu’ôter les palliatifs en laissant les vices et substituer le brigandage à la corruption »⁷³⁹.

⁷³⁶ OC III, p. 426.

⁷³⁷ OC III, p. 850-855.

⁷³⁸ Derathé. « Les rapports de l’exécutif et du législatif chez Jean-Jacques Rousseau ». *Op. cit.*, p. 162.

⁷³⁹ Troisième dialogue de *Jean-Jacques juge de Rousseau*, OC I, p. 935.

1.3.7 De la dialectique de l'ordre et du droit de résistance dans la pensée de Rousseau

Dans une contribution aux actes d'un colloque international sur les rapports de Rousseau avec le droit et l'histoire, partant de la notion de droit politique dans la pensée juridico-politique du Genevois, Michael Bloch, maître-assistant à l'Université de Lucerne, interroge la question de la légitimité de l'acte de résistance⁷⁴⁰ ainsi que l'intérêt de cette question pour la théorie contemporaine. Ses interrogations sont les suivantes : la légalité d'un acte de résistance dépend-elle nécessairement d'une disposition positive l'autorisant expressément, en en précisant les conditions d'exercice ? À partir de l'examen des actes de résistance considérés comme légitimes par Rousseau, quels liens logiques peut-on tisser entre « les formes collectives de résistance de type républicain » (les plus anciennes) et « les formes plus contemporaines de résistance »⁷⁴¹ (désobéissance civile) ?

Bien que les principes politiques de Rousseau semblent récuser l'idée d'un droit formel de résistance⁷⁴², ceux-ci soulignent tout de même la légitimité de certains actes de résistance, tant collectifs qu'individuels. Cependant, ces interventions ne sont légitimes qu'à la condition de viser le rétablissement d'une organisation politique dans laquelle le pouvoir souverain appartient effectivement au peuple, qui ne doit jamais en être dépossédé. Si ces actes de résistance visaient un objectif différent, alors ils devraient être considérés comme des tentatives d'usurpation.

À la lecture du *CS*, il ne semble pas aisé de prétendre trouver dans le rousseauisme politique l'affirmation du bien-fondé d'un tel droit de résistance à l'encontre d'un pouvoir temporel devenu injuste, voire despotique. Il paraît même permis de penser le contraire, à la différence de certains penseurs du XVIIe siècle – notamment Pufendorf et Locke – qui reconnaissaient un droit à la résistance⁷⁴³. Cependant, un examen plus approfondi de la pensée politique de Rousseau montre que l'acte de résistance vise moins à lutter contre les effets de l'oppression exercée par le pouvoir institué sur des particuliers que « le rétablissement de

⁷⁴⁰ *Droit et résistance dans la pensée politique de Rousseau*, p. 57-79. In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013, 407p.

⁷⁴¹ M. Bloch, *ibid.*, 2013, p. 57.

⁷⁴² Puisque nous l'avons relevé précédemment, ceux-ci impliquent davantage l'ordre et la quasi-immuabilité des lois.

⁷⁴³ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 83.

l'exercice légitime du pouvoir »⁷⁴⁴. Aussi le droit de résistance du philosophe genevois est-il dirigé contre un état de fait qu'il nomme usurpation et non oppression. Nous avons analysé précédemment dans cette première partie de notre thèse l'usurpation de la souveraineté du peuple par le petit Conseil de la République de Genève que Rousseau a dénoncé dans les *LEM*. Nous y reviendrons dans notre troisième partie, où il s'agira notamment de reprendre cette interrogation potentiellement féconde pour notre modernité, en nous demandant si une usurpation de la part de l'exécutif n'est pas à l'œuvre dans nos démocraties, avec le constat d'un pouvoir de plus en plus faible du parlement dans un régime présidentiel au calendrier électoral⁷⁴⁵ parlementaire-présidentiel quasi-synchrone.

Sur leur modalité de réalisation, les deux états distingués (oppression et usurpation) peuvent être opposés, l'usurpation s'installant le plus souvent sans violence, ainsi que le souligne F. Guénard dans une étude collective des *LEM*, qui met en lumière comment l'usurpation conduisant au despotisme s'insinue progressivement de manière quasi-imperceptible et de façon quasi-invisible pour les citoyens⁷⁴⁶.

Ainsi, les formes de résistance reconnues par Rousseau semblent fonder leur légitimité sur l'écart naturellement grandissant entre une « société bien ordonnée » au départ par une bonne Constitution et son état dégénéré consécutif le plus souvent à l'usurpation du pouvoir souverain par le pouvoir exécutif. Les deux possibilités légitimes de résistance, à savoir collective (apparaissant plus ostensiblement) et individuelle (avant tout dans les *LEM*), sont bien présentes dans les écrits politiques de Rousseau et montrent sans doute l'importance qu'il a eu l'intention d'accorder à ce droit. Cependant, la place qu'occupe celui-ci dans sa pensée reste relativement modeste et vient, nous semble-t-il, confirmer l'attachement de Rousseau au principe d'ordre⁷⁴⁷. Si ce droit doit nécessairement exister, car il permet de garantir la

⁷⁴⁴ M. Bloch, *ibid.*, 2013, p. 58.

⁷⁴⁵ On peut en outre se demander comment l'on peut croire à un contrôle démocratique des décisions du gouvernement, lorsque, dans un régime représentatif parlementaire, le calendrier électoral faisant suivre l'élection présidentielle par les élections législatives rend quasi-automatique l'obtention de la majorité des sièges par le parti ou courant politique du gouvernement ? Comment ne pas penser que cette conception de la démocratie évacue l'idée du pouvoir du peuple ?

⁷⁴⁶ Florent Guénard, « Puissance législative et puissance exécutive : la marche vers le despotisme. Lettres de la montagne, VII ». In : Bruno BERNARDI, Florent GUÉNARD, Gabriella SILVESTRINI (dir.). *La religion, la liberté, la justice. Un commentaire des Lettres de la Montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 2005, p. 127-145.

⁷⁴⁷ On connaît la méfiance du Genevois à l'égard des tumultes et du désordre en général. Nous l'avons déjà souligné dans notre thèse à propos des lois. Si le peuple souverain semble omniprésent chez Rousseau dans l'élaboration des lois, une fois ces dernières établies, elles sont fixées de manière quasi-définitive et il s'agit ensuite de les appliquer. Dès lors, il ne semble pas évident de pouvoir affirmer que le peuple ou les citoyens ont continuellement la possibilité d'intervenir au plan législatif. S'ils conservent un droit de regard sur l'application des lois, qu'en est-il des lois elles-mêmes ? Peuvent-ils les changer facilement ? Nous avons vu que cette question n'appelait pas de réponse simple, puisque certains passages des *LEM* ou du *CS* tendent au contraire à une défense de la possibilité permanente pour les citoyens de changer les lois.

souveraineté du peuple, son usage doit demeurer rare dans un souci de stabilité et d'ordre de la société.

D'après le système politique issu du contrat social – source de légitimation du pouvoir à l'époque moderne -, dans son état parfait, c'est-à-dire lorsque la loi est l'expression « authentique de la volonté générale », tout citoyen doit vouloir obéissance absolue à celle-ci, puisqu'elle exprime sa propre volonté ; la loi étant celle qu'il s'est donné à lui-même, et que les autres citoyens y sont liés selon les mêmes conditions. C'est le sens du passage suivant du *Manuscrit de Genève* : « [...] le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité de droit qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes avantages. Ainsi, par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de volonté générale, oblige et favorise également tous les citoyens »⁷⁴⁸.

Dans le cas de ce système « parfait », tout acte de résistance individuel ou collectif équivaudrait à une rupture du contrat social par la partie formée des citoyens impliqués, qui de fait remettrait en cause la légitimité des lois générales établies par le pouvoir souverain, lesquelles sont l'expression de la « volonté générale authentique ». Un pareil cas de figure serait sans doute qualifié par Rousseau de « révolte », de « rébellion », et non d'acte de résistance, car dans une société « bien ordonnée » dans laquelle le pouvoir est légitimement institué, résister à ce dernier « n'est pas seulement illégitime mais parfaitement contradictoire, puisque cela reviendrait à stipuler que le peuple peut résister à lui-même »⁷⁴⁹. En outre, cette éventualité entraînerait une autre impossibilité principielle chez Rousseau, celle de générer potentiellement une division du peuple en au moins deux parties, et impliquerait ainsi la mise en doute permanente de la légitimité de tout pouvoir, puisque ce dernier ne serait plus institué par un souverain un et indivisible, seul capable d'empêcher durablement l'usurpation du pouvoir par la résurgence des intérêts particuliers. Aussi, dans une société « bien ordonnée », c'est-à-dire reposant sur de bonnes lois, un tel droit de résistance n'a pas lieu d'être, puisque le peuple étant « véritablement souverain de droit et de fait »⁷⁵⁰, il a le pouvoir non seulement de destituer le pouvoir exécutif, mais de surcroît de changer les règles qui définissent sa nature et son action de gouverner la société.

Cependant, on sait aussi que, selon Rousseau, même dans une « société bien ordonnée », le pouvoir institué, chargé d'appliquer les lois voulues par le peuple souverain et qui peut théoriquement être émis par ce dernier, a une tendance inéluctable à dégénérer et à

⁷⁴⁸ I, 6, OC III, p. 306.

⁷⁴⁹ M. Bloch, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁵⁰ CS, IV, 4, OC III, p. 449. Comme l'était jadis le peuple romain.

usurper la souveraineté du peuple, qui doit pourtant en être l'unique détenteur légitime. Il s'agit là d'un « vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire »⁷⁵¹. S'il est un vice inhérent présent dès les prémices de l'organisation politique, c'est que l'institution même du gouvernement repose sur l'effort légitime consistant pour ce corps de magistrats à contrer les résistances des « corps particuliers ». Mais, on comprend que de ce devoir initial nécessaire du gouvernement peut résulter insidieusement la tendance du gouvernement à outrepasser ce pouvoir légitime de lutte contre la résistance des « corps particuliers ». Il suit du constat de cette frontière ténue l'inéluctabilité de l'usurpation. C'est le sens de la mise en garde adressée aux Genevois dans la Septième des *LEM* : « [...] l'institution que vous formez est bonne pour le présent, et mauvaise pour l'avenir »⁷⁵². Ainsi, l'usurpation de la souveraineté par le pouvoir institué étant la conséquence d'un processus naturel de dégénérescence de la société politique légitime rendu possible par le pouvoir réel supérieur que détient le gouvernement sur le peuple dans l'exercice de sa charge exécutive⁷⁵³, Rousseau doit penser la seule possibilité de résistance qu'il juge légitime, à savoir celle contre la tendance naturelle de tout gouvernement d'usurper la puissance souveraine du peuple⁷⁵⁴. Quant à savoir comment le peuple peut exercer ce droit de résister à un pouvoir usurpateur, il semble permis d'affirmer qu'il ne le peut que par la loi, car « le souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des lois », ces « actes authentiques de la volonté générale »⁷⁵⁵. Les lois sont les seuls actes légitimes, parce qu'elles ont effectivement été voulues et édictées par le peuple entier. Il s'ensuit que « le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé »⁷⁵⁶, ce qui souligne l'importance des assemblées périodiques.

Dans le cas où l'acte de résistance viendrait d'une partie seulement du peuple, Rousseau relève, à la fin du livre III, la difficulté d'en juger la légitimité, de « distinguer un acte régulier et légitime d'un tumulte séditieux, et la volonté de tout un peuple des clameurs

⁷⁵¹ *CS*, III, 10, OC III, p. 421.

⁷⁵² *LEM VII*, OC III, p. 816.

⁷⁵³ « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui résistent à celle du prince fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le prince opprime enfin le souverain et rompe le pacte social » (*CS*, III, 10, OC III, p. 421). Notons ici une fois de plus l'importance que revêt l'instauration de la vertu, puisque Rousseau voit, dans l'action continue de la volonté particulière contre la volonté générale, le principal danger et la source fondamentale et inéluctable du mal dans le corps politique, qui entraîne le déclin de l'État. Le philosophe genevois confirme sa conviction dans la Neuvième des *LEM*, cf. OC III, p. 888-889, p. 891-892 et p. 891, en note. Qu'en est aujourd'hui, peut-on parler d'une victoire de la volonté particulière : celle d'une élite néolibérale ? Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie.

⁷⁵⁴ M. Bloch, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁵⁵ *CS*, III, 12, OC III, p. 425.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

d'une faction »⁷⁵⁷. Dans le cadre de notre interrogation contemporaine sur les possibilités de contrôle légitime du législatif sur l'exécutif, la question de la représentativité se pose clairement, puisqu'il est impossible que le constat d'usurpation du pouvoir souverain soit l'œuvre du peuple entier. Par conséquent, il faudrait qu'un certain nombre de citoyens défini par la loi puisse convoquer une assemblée du peuple entier qui statuerait sur la destitution du gouvernement, par exemple sur le modèle de l'initiative populaire législative de la Suisse contemporaine⁷⁵⁸. L'assemblée du peuple est bien sûr une nécessité, car il est impératif que tout le peuple statue sur tout le peuple⁷⁵⁹ pour que l'acte de résistance ait la validité d'une loi et que l'obéissance aux nouveaux gouvernants puisse être légitime, car voulue par l'ensemble des citoyens.

Le peuple souverain dispose du droit de se prononcer périodiquement et librement sur la forme du gouvernement ainsi que sur le choix des magistrats qui le composent. À cet effet, l'instrument que Rousseau théorise est celui des assemblées périodiques librement

⁷⁵⁷ CS, III, 18, OC III, p. 435. Même si même si la révocation du gouvernement est un droit incontestable du souverain, Rousseau prend soin de souligner qu'il est nécessaire que veiller à ce que ce droit soit utilisé avec discernement. Ainsi en va-t-il de la paix dans l'État et de la préservation du corps politique. C'est pourquoi l'usage de ce droit doit-il être restreint afin que l'exercice de celui-ci n'apparaisse pas comme dangereux ou nuisible à l'État.

⁷⁵⁸ L'initiative populaire suisse (art.136 de la Constitution fédérale en vigueur) permet à un groupe de citoyens, à un parti politique ou à une association de recueillir un nombre défini de signatures en faveur d'une proposition et d'obliger le gouvernement à organiser un référendum sur une question. L'initiative populaire peut être constitutionnelle si elle vise une modification partielle ou totale de la constitution, ou législative si elle vise à créer ou modifier une loi. Le nombre de signatures nécessaire est de 100 000 devant être recueillies en 18 mois maximum (art.138 de la Constitution fédérale en vigueur). Dans l'espace géographique européen, les modalités de la procédure contemporaine du référendum sont variables selon les pays. Celui-ci peut être provoqué par les citoyens eux-mêmes - dans ce cas, il s'agit d'une initiative populaire - (Italie, Suisse), par le Parlement (Autriche, Danemark, France, Italie), par le gouvernement (France, Suisse). En outre, il peut revêtir un caractère simplement consultatif (Norvège, Royaume-Uni, Suède) ou un caractère décisionnel (Autriche, France, Italie, Suisse). Hormis le cas de l'initiative populaire où l'objet législatif est produit par le peuple, dans tous les autres cas, les citoyens se prononcent par l'acte de vote - le plus souvent en répondant par l'affirmative ou par la négative à une question posée, ce qui est une expression pour le moins minimale -, mais ne participent pas au choix de la question, à son élaboration, à sa formulation, il ne font qu'exprimer leur approbation ou leur refus d'un texte de loi qu'il n'ont ni élaboré ni rédigé. Cette procédure de référendum populaire qui donne l'apparence de la démocratie n'aurait sans doute pas eu la faveur de Rousseau, puisqu'elle ne satisfait pas à la nécessité d'une participation de tous les citoyens à l'élaboration de la volonté générale. Ajoutons qu'à l'issue du vote, les citoyens sont dépossédés des résultats, puisqu'ils sont exclus du processus consécutif de construction de la norme par les institutions de la représentation politique. En outre, rien n'empêche ces dernières de ne pas respecter la décision citoyenne, produit des résultats du référendum ; un exemple remarquable de cette dépossession étant bien sûr l'interprétation par les institutions françaises du résultat du référendum de 2005 sur la Constitution européenne, dont le contenu a été largement repris dans le traité de Lisbonne ratifié en 2008 par le Parlement. La portée normative d'une décision politique du peuple peut ainsi être atténuée ou vidée de sa substance par les institutions de la représentation.

⁷⁵⁹ Toute loi pour être qualifiée de légitime doit être générale et abstraite, puisqu'elle concerne le rapport du corps politique à lui-même, le rapport « du tout au tout, ou du souverain à l'État » (CS, II, 12, OC III, p. 393). Aussi, dans le cas où ce caractère général fait défaut à un acte juridique, celui-ci n'est, selon la définition de Rousseau, tout simplement pas une loi : « On voit que la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi, ce que ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi mais un décret, ni un acte de souveraineté mais de magistrature » (CS, II, 6, OC III, p. 379).

convoquées⁷⁶⁰. Afin d'empêcher l'usurpation du pouvoir souverain du peuple par le gouvernement, notre auteur défend, en particulier dans les *LEM*, le droit du peuple souverain de s'assembler dans les assemblées périodiques, lesquelles seules peuvent prévenir ou retarder le plus possible cette dérive usurpatrice. Mais pour ce faire, affirme-t-il, il est nécessaire que celles-ci n'aient pas « besoin de convocation formelle », afin bien sûr que le gouvernement ne puisse pas les empêcher, en d'autres termes que ce dernier puisse être déclaré « infracteur des lois et ennemi de l'État » s'il tente de le faire⁷⁶¹. Ainsi, le peuple souverain doit continuellement disposer du pouvoir fondé sur le droit (car le droit seul peut garantir efficacement que le pouvoir souverain du peuple ne sera pas usurpé par le gouvernement) de contrôler la tendance usurpatrice du pouvoir exécutif.

La fonction première de la loi est d'assurer la conservation du corps politique tel qu'il a été constitué, puisque « l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver⁷⁶² ». Or, pour ce faire, le peuple doit continuellement disposer du pouvoir suprême de choisir la loi capable d'assurer la conservation du corps politique. Ce principe constitue un argument permettant de justifier l'acte de résistance dans les cas où le pouvoir usurpateur rend impossible l'acte de choisir librement de cette loi du fait même de son usurpation⁷⁶³.

Ainsi, pour Rousseau, les conditions nécessaires qui rendent légitime un acte de résistance contre un pouvoir exécutif usurpateur sont les suivantes. Tout d'abord, cet acte ne peut émaner que du peuple entier. En effet, puisqu'il vise à se prononcer sur la destitution du gouvernement, et que « l'acte qui institue le gouvernement » est « une loi »⁷⁶⁴, cet acte ne peut qu'être une loi. Ensuite, étant le fait du peuple souverain, l'acte de résistance ne saurait être limité en amont par une disposition réglementaire laquelle reviendrait à constater une aliénation ou une limitation de la souveraineté du peuple, ce qui est impossible.

Si Rousseau admet la possibilité d'une résistance légitime, il nous semble qu'il est aussi bien conscient des difficultés de rendre manifeste l'usurpation du pouvoir souverain par l'exécutif aux yeux des citoyens. Il redoute également la tendance à l'immobilisme de ces derniers, une attitude critiquée à de nombreuses reprises dans les *LEM*; ces deux difficultés renvoient au « vouloir » résister et soulignent par là-même que le pouvoir de résister ne suffit pas. Si le peuple ne prend pas conscience de l'usurpation de son pouvoir souverain, alors sa

⁷⁶⁰ *CS*, III, 18, OC III, p. 436.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 435.

⁷⁶² *CS*, II, 6, OC III, p. 378.

⁷⁶³ M. Bloch, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁶⁴ *CS*, III, 18, OC III, p. 434.

volonté ne peut pleinement s'exprimer. En outre, Rousseau se montre méfiant à l'égard des tumultes populaires. Aussi, la position de Rousseau sur cette question de la résistance à l'usurpation nous semble moins viser l'exercice concret de ce pouvoir de « résister » que permettre de penser les institutions nécessaires à la réalisation des sociétés politiques légitimes, c'est-à-dire réellement gouvernées selon « la volonté générale authentique » et qui impliqueront naturellement que le peuple seul détenteur de ce pouvoir n'ait pas à en faire usage. De ce point vue, il s'agit de considérer que Rousseau cherche à établir les conditions institutionnelles permettant d'éviter le recours à cette possibilité pourtant légitime. L'examen de la dialectique de l'ordre et du droit de résistance semble confirmer la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique « amovible », que nous défendons dans ce travail (cf. la théorie du gouvernement dans la deuxième partie) et qui apparaît comme un moyen de limiter, en théorie, au maximum l'usage de ce pouvoir de résistance.

Par ailleurs, il est aussi pertinent d'interroger les principes politiques de Rousseau afin de savoir s'ils permettent d'envisager la légitimité d'actes individuels de résistance, alors qu'a priori le caractère général de la loi implique que seul le peuple entier soit autorisé à résister. Pour ce faire, il convient de se reporter au texte de Rousseau qui semble le plus approprié pour tenter de répondre à cette question, à savoir les *LEM*, dans lesquelles notre auteur décrit la dégénérescence de la République de Genève, pourtant « bien ordonnée » au XVe siècle, en une oligarchie au XVIIIe siècle qui n'est donc plus gouvernée selon la « volonté générale authentique ». Dans les Lettres VII, VIII et IX, Rousseau met en exergue l'usurpation progressive de la souveraineté par le petit Conseil, confirmant ainsi le caractère naturel de ce processus inhérent à tout corps politique déjà décrit dans le *CS*. L'exécutif genevois a fait un mauvais usage à partir pourtant d'une « bonne » constitution » de départ : « [...] l'institution que vous formez est bonne pour le présent, et mauvaise pour l'avenir ; elle est bonne pour établir la liberté publique, mauvaise pour la conserver, et ce qui fait maintenant votre sûreté sera dans peu la matière de vos chaînes »⁷⁶⁵.

Ce que montre aussi Rousseau dans ces lettres, c'est le caractère insidieux de cette tendance du gouvernement à vouloir usurper le pouvoir souverain, dont les manifestations sont presque insensibles, et les changements successifs infimes par rapport à la constitution initiale du corps politique passent inaperçus⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ *LEM VII*, OC III, p. 816.

⁷⁶⁶ Les usurpations du petit Conseil se sont déroulées de manière pernicieuse par « des changements presque insensibles [...] Il n'est pas possible au peuple de se tenir sans cesse en garde contre tout ce qui se fait » (*LEM VII*, OC III, p. 816).

Mais, malgré les nombreuses tentatives des magistrats genevois visant à transférer le pouvoir suprême du peuple, qui s'exprime dans le Conseil général, vers le petit Conseil, Rousseau relève les échecs de ces attaques contre la souveraineté populaire grâce à :

la résistance publique [...] toujours sûre, quand elle est fondée sur les lois. [...] dans une démocratie où le peuple est souverain, quand les divisions intestines suspendent toutes les formes et font taire toutes les autorités, la sienne seule demeure, et où se porte alors le plus grand nombre, là réside la loi et l'autorité⁷⁶⁷.

Ainsi que nous l'avons signifié précédemment, l'instrument de cette résistance populaire réside dans la loi, et plus précisément chez le Genevois dans la garantie que le peuple en soit effectivement l'auteur. Le peuple souverain résiste ainsi par les lois, et par elles il peut contenir les assauts répétés du gouvernement :

Vos magistrats ont travaillé de tous les temps et sans relâche à faire passer le pouvoir suprême du Conseil général au petit Conseil par la gradation du Deux-Cent ; mais leurs efforts ont eu des effets différents, selon la manière dont ils s'y sont pris. Presque toutes leurs entreprises d'éclat ont échoué, parce qu'alors ils ont trouvé de la résistance⁷⁶⁸.

Rappelons ici la volonté de Rousseau de mettre les lois au-dessus des hommes⁷⁶⁹, elles incarnent la volonté du souverain, y compris, pour reprendre une formulation de Rousseau, quand celui-ci ne se montre pas : « Hors du Conseil général, il n'y a point d'autre souverain que la loi, mais quand la loi même est attaquée par ses ministres, c'est au législateur à la soutenir »⁷⁷⁰. Pourtant, le devoir de protection des lois voulues par le peuple souverain est aussi l'affaire du gouvernement, qui doit veiller à la conformité d'éventuelles nouvelles lois, proposées par des bourgeois ou citoyens de Genève, aux lois existantes et adoptées pour ce qu'elles ont d'« utile au bien public »⁷⁷¹.

Pourtant, nous l'avons étudié précédemment, dans son analyse historique de la République de Genève, Rousseau observe et dénonce le détournement de l'institution du « droit de représentation » des citoyens et bourgeois de Genève par le gouvernement qui a permis à ce dernier d'usurper le pouvoir souverain. Ce droit peut porter sur « deux objets principaux [...] l'un est de faire quelque changement à la loi, l'autre de réparer quelque transgression de la loi »⁷⁷². Il constitue bien un droit de résistance individuel, puisqu'il confère à un individu la possibilité de rendre visible au souverain un éventuel non-respect de

⁷⁶⁷ *Ibid.*

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ Cf. notre analyse de la *Lettre à Mirabeau*.

⁷⁷⁰ *LEM VII*, OC III, p. 816-817.

⁷⁷¹ *LEM VIII*, OC III, p. 846. Pour la même raison, Rousseau est favorable à un droit négatif du petit Conseil permettant à ce dernier de s'opposer ou d'amender une nouvelle loi proposée par le pouvoir législatif ; ce pouvoir négatif devant cependant être strictement circonscrit à cet objectif.

⁷⁷² *LEM VIII*, OC III, p. 846. Déjà cité.

la loi ; le peuple souverain, auteur des lois, demeurant bien sûr le seul à pouvoir modifier la législation.

Selon Rousseau, la faille subtile du droit de représentation, dans laquelle le gouvernement s'imisce, se trouve dans le second objet⁷⁷³, et plus précisément dans sa manière d'appliquer et d'interpréter les lois en vigueur. Le Genevois souligne, dans le passage qui suit, l'incapacité pratique des citoyens de faire respecter leur prérogative législative légitime consistant à réparer les transgressions de la loi, dans le cas où le gouvernement prétend ne pas avoir transgressé la loi :

Toute la difficulté consiste donc ici dans la seule question de fait. La loi a-t-elle été transgressée ou ne l'a-t-elle pas été ? Les citoyens et bourgeois disent qu'elle l'a été ; les magistrats le nient. Or voyez, je vous prie, si l'on peut rien concevoir de moins raisonnable en pareil cas que ce droit négatif qu'ils s'attribuent ? On leur dit, vous avez transgressé la loi. Ils répondent ; nous ne l'avons pas transgressée ; et, devenus ainsi juges suprêmes dans leur propre cause, les voilà justifiés contre l'évidence par leur seule affirmation⁷⁷⁴.

Ainsi, Rousseau dénonce la manœuvre du gouvernement consistant à étendre son « droit négatif »⁷⁷⁵ sur l'acte suprême de juger eux-mêmes s'ils ont ou non respecté la loi, en écartant le jugement des citoyens et bourgeois. Par ce subterfuge, le petit Conseil peut subrepticement détourner la volonté générale - tout en maintenant l'apparence formelle que le peuple demeure bien la source des lois qui sont appliquées par le gouvernement – en introduisant des dispositions dans la loi auxquelles le peuple souverain n'a pourtant jamais donné son assentiment. Le gouvernement peut ainsi, en s'appuyant sur une loi réellement existante du point de vue formel, créer en quelque sorte une autre loi – laquelle ne sera pourtant plus une loi au sens de Rousseau - sans pour autant abroger ou changer aucune loi existante. De fait, dans ce cas, le peuple n'est plus l'auteur réel des lois qu'il se donne et qui le gouvernent.

Soulignée par Rousseau, cette impuissance en pratique des membres du souverain à lutter efficacement contre ce subterfuge du gouvernement nous semble renforcer la pertinence et le caractère décisif de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique dans sa recherche d'une société politique légitime. En effet, si les citoyens pouvaient avoir la garantie de choisir des magistrats vertueux, alors le « droit de représentation » ne pourrait pas être ainsi détourné par un exécutif usurpateur.

⁷⁷³ Notons ici que détourner le premier objet semble moins facilement réalisable en pratique, puisque, dans ce cas, le gouvernement devrait parvenir à adopter une nouvelle loi sans l'approbation du Conseil général. L'irrégularité constitutionnelle serait alors plus facilement visible pour le souverain.

⁷⁷⁴ *LEM VIII*, OC III, p. 848-849.

⁷⁷⁵ À la fin de la huitième des *LEM*, Rousseau dénonce « les dangers du droit négatif absolu » que s'octroie le petit Conseil (*LEM VIII*, OC III, p. 868).

Si Rousseau prend autant de soin à défendre le droit de représentation, c'est, nous semble-t-il, parce que ce droit constitue la garantie nécessaire pour permettre qu'une société soit réellement « bien ordonnée ». Pour le Genevois, dans une société bien organisée, le consentement tacite⁷⁷⁶ du peuple aux actes de gouvernement est possible : « Ce n'est pas à dire que les ordres des chefs ne puissent passer pour des volontés générales, tant que le souverain libre de s'y opposer ne le fait pas. En pareil cas, du silence universel on doit présumer le consentement du peuple »⁷⁷⁷.

Dès lors, on comprend le caractère crucial que revêt la nécessaire pleine⁷⁷⁸ effectivité du droit de représentation, car, en l'absence de possibilités réelles et continues de librement juger de l'application des lois par l'exécutif, le gouvernement aurait tout loisir d'usurper le pouvoir souverain, en s'appuyant insidieusement sur la loi. C'est précisément ce que Rousseau observe à Genève, où les magistrats ont dévoyé leur rapport aux lois. C'est le sens de ce passage des *LEM* :

S'ils veulent des lois, ce n'est pas pour leur obéir, c'est pour en être les arbitres. Ils veulent des lois pour se mettre à leur place et pour se faire craindre en leur nom. Tout les favorise dans ce projet. Ils se servent des droits qu'ils ont pour usurper sans risque ceux qu'ils n'ont pas. Comme ils parlent toujours au nom de la loi, même en la violant, quiconque ose la défendre contre eux est un séditieux, un rebelle⁷⁷⁹.

Leur discours trompeur favorise ainsi l'apparition d'un « faux » consentement du peuple. Et devant le silence et l'immobilisme du peuple (que Rousseau critique⁷⁸⁰ aussi ailleurs dans les *LEM*), le consentement tacite de ce dernier, précédemment souligné, ne saurait être considéré comme le signe d'une société politique légitime.

En outre, Rousseau critique le « droit négatif » que le petit Conseil s'est lui-même octroyé de juger, avant le Conseil général, de la recevabilité d'une représentation, retirant ainsi de fait au peuple souverain la possibilité de se prononcer sur la conformité à sa volonté de l'application et de l'interprétation de la loi par le gouvernement :

⁷⁷⁶ Notons encore que la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique, que nous défendons dans cette thèse, rend possible ce consentement tacite, puisque ses magistrats, en exécutant les lois voulues par le souverain et en conformant ainsi toujours leur volonté de corps particulier à la volonté générale, la résistance pourrait n'être qu'un droit négatif. En effet, la vertu et l'ordre règneraient alors dans l'État, un ordre civil qui se rapprocherait de la perfection de l'ordre de la nature, ses lois (civiles) acquérant par là même la solidité et la force des lois de la nature.

⁷⁷⁷ *CS*, II, 2, OC III, p. 369.

⁷⁷⁸ C'est-à-dire que les citoyens et bourgeois doivent pouvoir juger librement de la pertinence de former et de voir examiner toutes les représentations qu'ils jugent nécessaires.

⁷⁷⁹ *LEMIX*, OC III, p. 891-892.

⁷⁸⁰ Cf. précédemment la critique de Rousseau de l'immobilisme des citoyens genevois. Contre l'apathie civique contemporaine, le rousseauisme recèle également un potentiel critique, nous y reviendrons dans notre troisième partie.

Le prétendu droit négatif du Conseil est réellement un droit positif, et le plus positif même que l'on puisse imaginer, puisqu'il rend le petit Conseil seul maître direct et absolu de l'État et de toutes les lois, [...] [alors que] le droit de représentation pris dans son vrai sens n'est lui-même qu'un droit négatif. Il consiste uniquement à empêcher la puissance exécutive de rien exécuter contre les lois⁷⁸¹.

Cette usurpation de la part du petit Conseil a pour effet de retirer au peuple le pouvoir légitime d'être juge en dernière instance de la loi qu'il s'est lui-même donnée. Le nécessaire pouvoir de contrôle de l'action de l'exécutif soutenu par Rousseau à nombreuses reprises dans la *LEM* se trouve alors considérablement réduit si le peuple ne dispose plus de la possibilité de se prononcer sur l'application et l'interprétation des lois qu'il a voulues établir. Aussi, dans ces lettres, une des intentions du Genevois est-elle bien de rendre l'usurpation du petit Conseil manifeste aux yeux des citoyens genevois, afin de susciter une réaction de résistance légitime du peuple face à une régression de sa souveraineté. Cependant, dans une société qui serait « bien ordonnée », à savoir ayant notamment institué un gouvernement vertueux qui exécute les lois voulues par le souverain en toujours conformant sa volonté particulière à la volonté générale, la résistance pourrait n'être qu'un droit négatif, puisque règnerait alors dans l'État la vertu et l'ordre, un ordre civil qui se rapprocherait de la perfection de l'ordre de la nature, ses lois (civiles) acquérant par là même la solidité⁷⁸² et la force des lois de la nature. La critique rousseauiste du manque de vertu des magistrats vise la prise de conscience par les citoyens de la nécessité d'une vertu active (effet performatif escompté). Le rousseauisme en tant que théorie critique de la modernité démocratique révèle le caractère décisif de la vertu dans le fonctionnement des institutions et peut permettre par là même une prise de conscience par les citoyens contemporains de son importance, et par conséquent susciter le désir d'une démocratie vertueuse. Par conséquent, la pensée politique du Genevois recèle un pouvoir de transformation, une potentielle efficacité performative que nous étudierons dans notre troisième partie.

Par ailleurs, pour renforcer le droit de représentation afin d'empêcher sa restriction de fait par le petit Conseil, et pour que cet ordre des lois ne soit pas perturbé, Rousseau propose des solutions institutionnelles : « [...] lorsque le magistrat n'aura eu nul égard aux plaintes des

⁷⁸¹ *LEMIX*, OC III, p. 873.

⁷⁸² Cependant, il nous faut remarquer que cette solidité et l'inflexibilité des lois semblent tempérées à différents endroits des écrits politiques de Rousseau, notamment dans le *CS* : « L'inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements, peut en certains cas les rendre pernicieuses, et causer par elles la perte de l'État dans sa crise. [...] Il ne faut donc pas vouloir affermir les institutions politiques jusqu'à s'ôter le pouvoir d'en suspendre l'effet » (IV, 6, OC III, p. 455). L'inflexibilité des lois est donc relative, il s'agit d'une solidité nécessaire mais non d'une rigidité inconditionnelle. Il développe un point de vue similaire ailleurs dans le même texte : « qu'il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne puisse se révoquer, non pas même le pacte social ; car si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu » (*CS*, III, 18, OC III, p. 436).

particuliers portées en représentations, il permette l'assemblée des compagnies bourgeoises ; qu'il la permette séparément en des lieux, en des temps différents »⁷⁸³. Ces assemblées partielles ne disposeraient que de la prérogative consistant à « faire entendre leur sentiment sur la matière des représentations. Elles n'auront, comme assemblées autorisées pour ce seul cas, nul autre droit que celui des particuliers ; leur objet n'est pas de changer la loi mais de juger si elle est suivie [...] leur avis, fût-il unanime, ne sera jamais qu'une représentation »⁷⁸⁴. Ainsi auraient-elles la seule compétence stricte de juger de la recevabilité et du bien-fondé des représentations portant sur l'application des lois. De là, Rousseau prévoit deux possibilités pour le petit Conseil qui doit statuer sur le devenir de la représentation et juger de sa recevabilité : la première consiste à assembler le Conseil général ; dans la seconde, les magistrats font directement droit aux « justes plaintes des citoyens et bourgeois »⁷⁸⁵. À côté de cette proposition, Rousseau en fait une autre, il s'agit du rétablissement des Conseils généraux périodiques, dont le rôle de protection de l'ordre des lois civiles apparaît clairement :

Ces assemblées, qui par une distinction très importante⁷⁸⁶ n'auraient pas l'autorité du souverain mais du magistrat suprême, loin de pouvoir rien innover ne pourraient qu'empêcher toute innovation de la part des Conseils, et remettre toutes choses dans l'ordre de la législation, dont le corps dépositaire de la force publique [le petit Conseil] peut maintenant s'écarter sans gêne autant qu'il lui plaît⁷⁸⁷.

Cependant, si ces assemblées jouent le rôle nécessaire de garant du respect des lois par les Conseils (l'exécutif), Rousseau souligne que celles-ci seront utiles tant que les magistrats ne respecteront pas strictement les lois conformément à la volonté générale du peuple souverain. Aussi ces assemblées deviendront-elles de moins en moins nombreuses au fur et à mesure que les membres de l'exécutif se montreront vertueux : « En sorte que, pour faire tomber ces assemblées d'elles-mêmes, les magistrats n'auraient qu'à suivre exactement les lois : car la convocation d'un Conseil général serait inutile et ridicule lorsqu'on aurait rien à y porter »⁷⁸⁸. Notre auteur réitère et approfondit son propos un peu plus loin dans cette lettre en réponse à l'auteur des *Lettres écrites de la campagne*. Tronchin montre en effet son hostilité quant à la possibilité fréquente de convoquer des Conseils généraux, en mettant en exergue que « la République ne fut tranquille que quand ces assemblées devinrent rares ». Pour

⁷⁸³ *LEM VIII*, OC III, p. 854.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ Notons qu'à cet endroit Rousseau renvoie, dans une note, au chapitre XVII du livre III du *CS*.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 854-855.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 855.

Rousseau, « [i]l y a là une petite inversion à rétablir. Il fallait dire que ces assemblées devinrent plus rares quand la République fut tranquille »⁷⁸⁹.

En filigrane, on retrouve bien la préoccupation constante de Rousseau pour la stabilité des lois et le maintien de l'ordre dans l'État. Il s'agit ici de renforcer un droit de résistance individuel ou collectif avec comme objectif ultime qu'il en soit le moins possible fait usage.

En outre, dans l'histoire de la République de Genève, Rousseau affirme que les « complots » contre les lois ont toujours été l'œuvre « de la magistrature » et que les citoyens n'ont employé la force qu'en dernier recours « pour s'en garantir »⁷⁹⁰. Il ne semble légitimer l'usage de la « force citoyenne » que dans les cas d'extrême nécessité afin de protéger les lois. C'est pourquoi, il défend si fermement le droit positif du peuple de pouvoir juger de la bonne exécution de lois. Car, si ce droit n'est pas effectif, Rousseau est convaincu des conséquences négatives sur l'ordre public qui sont de favoriser la manipulation des citoyens par des individus opportunistes transformant les premiers en « populace » : « Dans la plupart des États les troubles internes viennent d'une populace abrutie et stupide, échauffée d'abord par d'insupportables vexations, puis ameutée en secret par des brouillons adroits, revêtus de quelque autorité qu'ils veulent étendre »⁷⁹¹.

Ainsi, si les principes du droit politique de Rousseau permettent de légitimer les actes de résistance individuels comme collectifs, leur objectif commun et ultime semble viser le rétablissement de l'ordre politique légitime, à savoir celui conforme à la volonté générale, ce qui aura pour effet naturel de limiter en rendant inutiles la plupart des actes de résistance, puisqu'alors la société sera « bien ordonnée ». Partant, les citoyens n'auront plus de raison de démontrer publiquement l'usurpation du pouvoir souverain par l'exécutif, puisque les lois (leur application et leur interprétation) seront respectées par ce dernier. Ajoutons que l'acte individuel ou collectif de résistance au sens de Rousseau ne semble pas pouvoir intégrer une dimension violente afin de destituer le pouvoir usurpateur, car les principes politiques de Rousseau tendent plutôt à ne pas permettre de justifier l'usage de la violence fût-elle légitime, comme en témoigne l'extrait suivant d'une lettre à la comtesse de Wartensleben : « [...] *le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain. [...] sans causer ni révolutions ni troubles, quiconque veut être libre, l'est en effet* »⁷⁹².

La lecture de la pensée politique de Rousseau conduit à opter davantage vers la recherche de mécanismes institutionnels permettant une destitution légale du gouvernement

⁷⁸⁹ *LEM VIII*, OC III, p. 859.

⁷⁹⁰ *LEM IX*, OC III, p. 890.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 889.

⁷⁹² *Lettre à la Comtesse de Wartensleben*, 27 septembre 1766, *op. cit.*

usurpateur. Ajoutons que, soutenant ou encourageant toutes les révolutions de son temps - à Genève, en Corse et en Pologne -, Rousseau se méfie en même temps du tumulte des actes révolutionnaires eux-mêmes. Doit-on en déduire que, partagé entre la nécessité de garantir l'ordre civil et la liberté, il arbitre en faveur de l'ordre ? Si l'on veut rapporter ces problématiques à notre modernité, pour que ces actes de résistance puissent demeurer exempts de violence et que l'on puisse prétendre à un réel consentement du peuple quant à l'interprétation et l'application d'une loi, le droit constitutionnel doit alors inclure des instances institutionnelles qui permettent « non pas de voter ou d'abroger de nouvelles 'lois', mais de se prononcer sur la manière avec laquelle le pouvoir exécutif applique les 'lois' existantes »⁷⁹³.

Au terme de notre examen de la dialectique de la nécessité de l'ordre et du droit de résistance dans la pensée de Rousseau, nous pouvons résumer cette dynamique par la formule suivante : pour que la résistance ne soit qu'un droit négatif, la vertu politique doit être réalisée dans un État bien ordonné. Nous reviendrons largement sur la place centrale qu'occupe la vertu dans le rousseauisme politique au troisième et dernier chapitre principal de notre deuxième partie (2.3.).

⁷⁹³ M. Bloch, *op. cit.*, p. 79.

2. Des fondements du politique légitime et des principes politiques majeurs du rousseauisme, à une théorie du gouvernement fondée sur la vertu politique.

Ainsi que nous l'avons vu dans la première partie de notre thèse, dans les *LEM*, la critique de Rousseau de l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement met en lumière le danger pour le politique légitime lorsque le pouvoir exécutif n'est plus soumis au contrôle du pouvoir législatif. Par là même, cette dénonciation d'une dérive usurpatrice souligne la nécessité de ce contrôle (du respect des lois de la part de l'exécutif), afin de retarder voire d'empêcher la dégénérescence du politique. Le droit de représentation et plus encore les assemblées périodiques sont une réponse à cette détérioration présentée comme inéluctable dans le second *Discours*. Un des *leitmotive* incontournables de la pensée politique de Rousseau est contenu dans le titre du chapitre XVIII du livre III du *CS* : « prévenir les usurpations du gouvernement ». Pour ce faire, Rousseau trouve dans ces assemblées - lesquelles doivent systématiquement s'ouvrir par les questions préalables du maintien de la forme du gouvernement et de la reconduction ou non de ceux qui assument la fonction de magistrat - le moyen d'y parvenir, par la manifestation de l'existence propre du souverain, à savoir le peuple assemblé. Nous avons souligné aussi que Rousseau recherche les moyens d'empêcher la déformation de l'amour de soi en amour-propre, la corruption de la société et ses effets négatifs, en proposant, d'une part, une éducation plus conforme à la nature de l'homme, d'autre part, une souveraineté et une citoyenneté effectives. Le philosophe genevois montre qu'une bonne Constitution ne saurait suffire à garantir un régime politique « véritablement démocratique » et un exercice vertueux du pouvoir, car les gouvernants peuvent toujours s'affranchir en partie des lois par des modalités d'administration qui leur sont propres ou, de manière pernicieuse, les faire parler afin de satisfaire des intérêts particuliers, de les interpréter au lieu de les appliquer. Pour éviter cette usurpation de la souveraineté par le pouvoir exécutif, la pensée politique de Rousseau propose en filigrane une architecture institutionnelle reposant sur la vertu politique des citoyens et plus encore sur ceux désignés pour occuper la fonction de magistrat du gouvernement. Nous verrons que les critiques rousseauistes de la démocratie genevoise de son temps et des différentes formes de démocratie mettent en exergue les principes majeurs de sa pensée politique, lesquels se révèlent précieux pour analyser nos systèmes politiques contemporains que notre auteur qualifierait vraisemblablement d'oligarchies, tant les moments véritablement démocratiques

sont brefs, épisodiques et ne permettent pas une implication continue des citoyens dans la vie politique. Le rousseauisme montre son potentiel critique sur notre modernité, en en révélant le caractère non démocratique, car un régime ne peut être dit démocratique quand le pouvoir souverain ne semble pas détenu effectivement par le peuple mais par un groupe restreint d'individus, fussent-ils élus selon des procédures démocratiques, et quand le peuple souverain ne dispose d'aucun pouvoir de contrôle sur l'action exécutive menée durant les mandatures.

Par ailleurs, dans le *CS*, Rousseau entend exposer ce qui devrait être en s'appuyant sur le droit et en mettant de côté les faits. Sa volonté d'opposer le droit au fait s'appuie sur une observation critique des sociétés de son temps. Son intention découle d'un constat critique radical des sociétés établies dont aucune ne peut être considérée à ses yeux comme une société légitime. Mais, le Genevois doute de la possibilité d'établir une forme de gouvernement légitime, c'est-à-dire ne comportant aucune domination de l'homme sur l'homme, et ce, à partir du constat réaliste qu'il fait en observant les régimes politiques de son temps - notamment la République de Genève - lesquels mettent en évidence des conflits continuels entre les hommes et les lois, du fait des gouvernants qui tendent inéluctablement à se mettre au-dessus des lois. Les gouvernements institués ont, dans l'histoire, toujours tendu et tendront toujours inéluctablement à usurper la souveraineté du peuple. Cependant, nous allons voir que Rousseau entrevoit tout de même des moyens de pallier cette captation illégitime du pouvoir : un gouvernement de type aristocratique, le droit continu de révocation⁷⁹⁴ des magistrats (s'ils s'écartent de la volonté générale) et le droit (et le devoir) pour les citoyens de s'assembler. En outre, le *leitmotiv* de la théorie rousseauiste qui consiste à rendre effective la nécessaire subordination de l'exécutif au législatif nous permettra de comprendre l'insistance de Rousseau, dans les *LEM*, quant au droit et au devoir de contrôle de l'action du gouvernement par les citoyens.

Dans le cadre d'une comparaison entre les théories politiques de Hobbes et de Rousseau, nous mesurerons en quoi le refus du contrat de soumission chez Rousseau, qui conduit au refus d'une représentation de la souveraineté, induit sa conception forte de la démocratie fondée sur la nécessaire participation de tous les citoyens à l'élaboration et à l'expression de la volonté générale. Nous verrons aussi que, pour Rousseau, peu importe la

⁷⁹⁴ Duquel disposait le Conseil général de la République de Genève (avant sa dégénérescence) sur le petit Conseil, et que Rousseau affirme notamment au chapitre XVIII du livre III du *CS* : « [...] les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers ; qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît ; qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir ; et qu'en se chargeant de cette fonction que l'État leur impose, ils ne font que remplir leur devoir de citoyens sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions » (OC III, p. 434).

forme du gouvernement⁷⁹⁵ - monarchique⁷⁹⁶, aristocratique⁷⁹⁷ ou démocratique⁷⁹⁸ -, pourvu que la subordination de cet exécutif au législatif soit effective et garantie et pourvu que les magistrats demeurent les « commissaires » du peuple souverain. Devant la pente naturelle du gouvernement à usurper la souveraineté, notre auteur accorde, dans sa théorie politique, une place centrale à la vertu politique comme ultime expédient susceptible de résoudre le problème de l'institution d'un gouvernement légitime.

Le recensement des différentes critiques de Rousseau - à l'égard des sociétés de son temps, de la dérive oligarchique de la démocratie genevoise et des formes de démocratie -, que nous avons exposées et analysées dans notre première partie, révèle les principes majeurs de sa pensée politique – à savoir, les fondements du politique légitime et les éléments constitutifs de sa théorie politique. Nous verrons dans la présente deuxième partie de notre thèse que cette mise en exergue éclaire et permet de mieux comprendre sa théorie du gouvernement fondée sur la vertu politique, qu'il développe ou qui apparaît en filigrane dans ses écrits politiques (et que nous allons examiner à présent en partant de la position du Genevois sur la question du droit naturel). Sa théorie du gouvernement peut alors être reçue comme un remède à la dégénérescence des sociétés politiques. Nous nous efforcerons de mesurer en quoi ses principes et théories peuvent être pensés comme des moyens d'empêcher leur corruption inéluctable : préservation de la liberté, actualisation de la vertu politique (idée de rattacher au politique par les mœurs), présence continue et persistante du souverain notamment par le contrôle de l'action de l'exécutif, un seul véritable pouvoir dans l'État – le pouvoir législatif détenu collectivement par le peuple. La mise en perspective de ces éléments du rousseauisme politique sur nos sociétés démocratiques contemporaines dans notre troisième partie nous autorisera à envisager une transformation politique et sociale, transformation des rapports sociaux et politiques.

⁷⁹⁵ Même s'il donnerait, semble-t-il, idéalement sa préférence au démocratique. Mais, sur ce point, il écrit : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un régime si parfait ne convient pas à des hommes » (CS, III, 4, OC III, p. 406). Nous reviendrons sur cette question qui exige d'être développée.

⁷⁹⁶ Le peuple confère le gouvernement ou l'administration à un « magistrat » unique.

⁷⁹⁷ Le peuple confère le gouvernement ou l'administration à un nombre réduit de magistrats.

⁷⁹⁸ Le peuple confère le gouvernement ou l'administration à l'ensemble des membres du corps législatif.

2.1 Rousseau et le problème du droit naturel

Dans ce quatrième chapitre principal de notre thèse (2.1.), il s'agit d'interroger la position de Rousseau sur la question du droit naturel - entendu comme l'ensemble des droits inscrits dans la nature de l'homme - dans le débat philosophique entre jusnaturalisme et conventionnalisme. Il s'agit ici de souligner la difficile articulation du droit et de la nature ainsi que de relever les implications du positionnement du philosophe genevois, s'agissant de cette question, sur sa théorie politique.

2.1.1 Le rousseauisme dans le débat philosophique entre jusnaturalisme et conventionnalisme

Le droit naturel désigne l'ensemble des droits reconnus naturellement aux hommes, c'est-à-dire du fait même de leur nature, de leur appartenance à l'humanité (à l'espèce). Les théoriciens du droit naturel cherchent à établir une norme juridique indépendante des contingences historiques et des changements de mœurs. Cependant, les conceptions d'un tel droit diffèrent en fonction des éléments constitutifs que l'on attribue à la nature humaine. À l'époque moderne, celle de l'avènement de la philosophie du droit naturel, le terme de citoyen est défini en le différenciant de celui d'homme et en rapport à la souveraineté. En quittant l'état de nature, les hommes instaurent la souveraineté par une convention, un contrat. Cette souveraineté les institue membres d'un corps politique, celui des citoyens. Le citoyen est distingué de l'homme, en ce sens qu'il accorde la primauté à l'intérêt général (ou collectif ou commun) sur les intérêts particuliers. Ainsi, le citoyen possède la puissance commune et porte la charge du bien public. Il doit donc satisfaire à l'exigence de ses devoirs civiques, et profite en retour du respect de ses droits naturels et civiques. Les théories des différents contractualistes émanent de la nécessité de protéger les hommes. La naissance de la citoyenneté s'explique par le désir, la nécessité et le droit de conservation de soi, mais aussi par la recherche du bonheur. Hobbes et Rousseau s'interrogent sur le droit et le pouvoir des hommes de se gouverner, ainsi que sur les possibilités pour l'homme de transférer ce pouvoir. Rousseau est le seul (à la différence de Hobbes et de Locke) à exclure tout pouvoir représentatif. Il s'agit d'interroger ici la position de Rousseau sur la question du droit

naturel⁷⁹⁹, entre le jusnaturalisme de Locke, pour qui la justice naturelle doit être la référence de la loi civile, et le conventionnalisme de Hobbes, ce dernier faisant de la loi civile le fondement de la justice. Le débat portant sur le fondement du droit dans les sociétés historiques pose la question du principe à l'origine, fondement naturel ou fondement conventionnel. Peut-on soutenir comme Cicéron qu'il y a une loi naturelle, supérieure et antérieure aux lois civiles (positives), et que l'origine du droit se trouve dans la nature ? : « La loi [...] est la force de la nature, elle est l'esprit, le principe directeur de l'homme, qui vit droitement, la règle du juste et de l'injuste. [...] pour établir le droit, partons de cette loi suprême qui, antérieure à tous les temps, a précédé toute loi écrite et la constitution de toute cité »⁸⁰⁰. Ou à l'inverse faut-il considérer que le fondement du droit ne peut se trouver ailleurs que dans l'acte (le contrat) par lequel il naît ; autrement dit que le fondement du droit se trouve dans la convention et non dans la nature ? Pour les conventionnalistes, il ne saurait préexister à l'acte de convention de juste et d'injuste en soi, et il serait impossible de fonder un droit naturel sur une loi naturelle. Pour les jusnaturalistes au contraire, il y aurait du juste et de l'injuste par nature, et non seulement dans les conventions. Selon ces derniers, l'homme aurait la faculté grâce à sa raison, s'il se libérait de tout ce qui l'aliène, de faire appel à une loi naturelle, universelle, transcendante et éternelle, que Cicéron nommait la « droite raison » dans un texte auquel se sont beaucoup référés les penseurs de l'École du droit naturel (elle est apparue dans la première moitié du XVIIe siècle et eut une influence importante sur les philosophes des Lumières) :

Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours en accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous appelle impérieusement à remplir notre fonction [devoir], nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses [...] A cette loi nul amendement n'est permis, il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie. Ni le sénat, ni le peuple, ne peuvent nous dispenser de lui obéir [...] Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps, il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un dieu unique : conception, délibération, mise en vigueur de la loi lui appartiennent également. Qui n'obéit pas à cette loi s'ignore lui-même et, parce qu'il aura méconnu la nature humaine, il subira par cela même le plus grand châtiement, même s'il échappe aux autres supplices⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ Entendu comme l'ensemble des droits inscrits dans la nature de l'homme, par opposition au droit (positif) qui est l'ensemble des règles, à caractère contraignant, régissant les rapports des hommes en société. En d'autres termes, il s'agit de l'ensemble des règles prescrites par une loi naturelle et non par une loi civile résultant de la souveraineté politique.

⁸⁰⁰ *Des lois*, I. I, § VI, p. 128. In : *De la République. Des lois*, traduction, notices et notes par Charles Appuhn. Paris : GF Flammarion, 1965.

⁸⁰¹ *De la République*, I. III, § XXII, p. 86. In : *De la République. Des lois*, *ibid.*

Ainsi, les différents théoriciens du droit naturel ont en commun de partager l'idée que le droit naturel devrait fonder le droit positif ou, comme l'écrivait Victor Cousin : « Le droit positif repose sur le droit naturel, qui lui sert tout ensemble de fondement, de mesure et de limite. La loi suprême de toute loi positive est qu'elle ne soit pas contraire à la loi naturelle : nulle loi ne peut ni nous imposer un devoir faux ni nous enlever un droit vrai »⁸⁰². Mais la loi de nature ou loi naturelle est un concept équivoque qui peut désigner, au sens naturaliste, la loi implacable de la nature, c'est-à-dire la loi du plus fort ou de la causalité aveugle. Cette conception ne correspond pas à la loi naturelle telle qu'elle est entendue par les théoriciens du jusnaturalisme, pour lesquels la nature désigne la nature raisonnable des choses, et la loi naturelle trouve son fondement dans la raison :

Pour commencer par le droit naturel, il consiste dans certains principes de la Droite Raison, qui nous fait connaître qu'une Action est moralement honnête ou déshonnête, selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec une Nature Raisonnable et Sociable ; et par conséquent que Dieu, qui est l'auteur de la Nature, ordonne ou défend une telle action⁸⁰³.

Alors que pour ces théoriciens il y a un ordre social universel, une règle de justice immuable à laquelle tout homme doit se conformer dans ses rapports à autrui, c'est-à-dire une loi naturelle, indépendante des lois civiles et antérieures à toute convention humaine, et tenant son autorité de la droite raison, Rousseau récuse cette conception rationaliste du droit naturel fondée sur le commandement de la raison.

Dans la première partie du second *Discours*, Rousseau fait un examen de l'état de nature qui révèle une vision synchronique de la nature, cette dernière apparaît comme un fond naturel permanent et indiscutable. Notre auteur y fait successivement le portrait physique, métaphysique et moral de l'homme de la nature. À l'état de nature, Rousseau distingue l'homme de l'animal, en ce qu'il reconnaît au premier les trois capacités suivantes qui font défaut au second : la pitié, la liberté et la perfectibilité. Cependant, cette partie est écrite pour la deuxième, aussi ne faut-il pas y voir strictement une définition de la nature humaine, car Rousseau travaille à y détruire l'idée d'un fondement naturel de l'inégalité, pour ensuite mieux montrer ses racines dans le passage à l'état civil. La seconde partie pense l'enchaînement des facteurs externes (cataclysmes, catastrophes naturelles) ou internes (perfectibilité), fortuits ou nécessaires, qui a produit nos sociétés modernes, selon une dynamique au contraire diachronique. Ces deux mouvements sont présentés comme des

⁸⁰² Victor Cousin. *Du Vrai, du Beau et du Bien*. Paris : Libraire-Editeur Didier, 1854, 2^e éd. augmentée, p. 397.

⁸⁰³ Hugo Grotius. *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), t. I, I, 1, § 10. Trad. J. Barbeyrac. Amsterdam : Pierre de Coup, 1724, p. 48-49.

hypothèses rationnelles et non comme des savoirs positifs. Il s'ensuit que la démarche de Rousseau est purement hypothético-déductive, elle est orientée à bien juger de l'état présent.

Suivant son hypothèse, le Genevois se demande comment s'effectue ce passage ? D'une part d'un point de vue anthropologique : comment la société vient à l'homme ? D'autre part d'un point de vue politique : comment l'inégalité vient à la société ? Le « changement d'état » vers l'inégalité est illustré magistralement par le passage de la possession - relative, précaire, inscrite dans l'instant - à la propriété - reconnue, garantie, c'est-à-dire instituée⁸⁰⁴. Pour ce faire, il faudra deux actes : le premier est une affirmation – « ceci est à moi », le second un acquiescement qui consiste à croire et consentir à cette légitimité, ce qui entérine un rapport de domination. En effet, il faut noter que la propriété et le contrat ne font que ratifier un état de fait, ils ne le créent pas.

En outre, le second *Discours* a montré que l'état civil ne pouvait être fondé en nature, car les hommes y vivent naturellement épars et sans liaison. Sur ce point, on peut noter une divergence entre Rousseau et Hobbes, le premier pensant un homme isolé (celui de l'État de pure nature) alors que le raisonnement du second part de ce qu'il nomme, dans le *De cive*, une « multitude éparse ». Faut-il voir là une conséquence de leurs problématiques initiales différentes, la liberté pour le premier, la paix pour le second ? Nous reviendrons sur cette question. Pour le moment, retenons que pour Rousseau, l'idée d'un droit civil qui serait régi par le droit naturel est, dans son fondement, d'emblée contestable. Le Genevois fait ainsi le constat que les principes du droit politique doivent être tirés des caractères de l'homme social. Il n'y aurait donc pas à chercher dans le rousseauisme l'idée d'une politique naturelle. Toutefois, nous verrons qu'il ne semble pas possible pour autant d'exclure l'idée de nature comme un recours pour penser le politique ; l'appel à l'origine pouvant permettre de se « représenter une transformation historique positive »⁸⁰⁵.

Dans le débat entre jusnaturalisme et conventionnalisme, les commentateurs de Rousseau s'opposent sur la position du Genevois sur ce questionnement à la faveur des contradictions apparentes dans son œuvre. On peut citer notamment R. Derathé qui ne suit pas C. E. Vaughan lorsque ce dernier affirme que Rousseau aurait dénoncé l'idée d'une loi et d'un droit naturels :

⁸⁰⁴ Second *Discours*, OC III, p. 164-177.

⁸⁰⁵ Luc Vincenti. *L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible*. Conférence prononcée en octobre 2011 lors du Colloque international de la Société Allemande de Philosophie de Langue française, organisé à Essen par Pascal Delhom et Alfred Hirsch. Consulté en ligne entre le 1^{er} et le 3 mars 2017 à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/rouss_essen.html. Nous reviendrons plus largement sur ce texte.

Cette interprétation qui met la doctrine politique de Rousseau en opposition avec sa théorie de la conscience, nous paraît insoutenable, écrit-il : elle a contre elle le témoignage de l'auteur. Plusieurs textes de Rousseau montrent en effet qu'une telle interprétation ne correspond pas à sa véritable pensée et qu'il n'aurait pu que la désavouer⁸⁰⁶.

Tâchons de mieux saisir où se situe la pensée du philosophe genevois entre loi naturelle et loi civile, même s'il semble difficile de lever toutes les ambiguïtés contenues dans ses textes sur cette question. Par exemple, comment doit-on entendre le fait qu'il n'ait pas repris dans le *CS* le passage du *Manuscrit de Genève* (ch. I) sur le droit naturel ? Faut-il y voir un ralliement à la thèse conventionnaliste ? Comment encore interpréter les deux passages suivants de cette première version du *CS*, dont la juxtaposition ici peut donner l'impression d'un point de vue confus sur la question :

Par où l'on voit que ce prétendu contrat social dicté par la nature est une véritable chimère⁸⁰⁷.

[...] nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens, et de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes⁸⁰⁸.

Dans une lettre datée de Montmorency le 15 octobre 1758, en réponse à une critique formulée par des gens de loi portant sur un passage de la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau semble démentir clairement l'interprétation de Vaughan, en affirmant admettre dans un État trois autorités supérieures à l'autorité souveraine, et en accordant ainsi la primauté de la loi de nature sur la loi civile. Les auteurs de la critique anonyme écrivaient : « M. Rousseau ne nous paraît pas raisonner en politique, lorsqu'il admet dans un État une Autorité supérieure à l'Autorité Souveraine, ou du moins indépendante d'elle »⁸⁰⁹.

En réponse à cette critique, le Genevois énumère tout d'abord ces autorités : « J'en admetts trois seulement. Premièrement l'autorité de Dieu, et puis celle de la loi naturelle qui dérive de la constitution de l'homme, et puis celle de l'honneur plus forte sur un cœur honnête que tous les Rois de la terre »⁸¹⁰. Ensuite, il semble affirmer sans ambiguïté leur supériorité sur l'autorité souveraine : « Non pas seulement indépendantes mais supérieures. Si jamais l'autorité souveraine pouvait être en conflit avec une des trois précédentes, il faudrait que la première cédât en cela. Le blasphémateur Hobbes est en horreur pour avoir soutenu le

⁸⁰⁶ J.-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris : Vrin, 1988, p. 157.

⁸⁰⁷ *Manuscrit de Genève*, I, 2, OC III, p. 284.

⁸⁰⁸ *Ibid.* II, 4, p. 329.

⁸⁰⁹ Lettre datée de Montmorency, le 15 octobre 1758, *Correspondance générale*, t. IV, p. 87-88. In : R. DERATHÉ. *Op. cit.*, p. 157.

⁸¹⁰ *Ibid.*

contraire »⁸¹¹. Cependant, afin de tempérer ce propos, il faut noter que la loi de nature qui dérive de la constitution naturelle de l'homme – qui comprend l'amour de soi et la pitié – peut très bien être comprise comme n'étant pas un commandement vertical, pas un droit naturel.

On trouve une expression du même point de vue dans les *CGP* (1770-1771), lorsqu'il critique les institutions de la République de Pologne – les trois ordres – en rappelant la nécessaire conformité à la loi naturelle : « [...] mais la loi de la nature, cette loi sainte, imprescriptible, qui parle au cœur de l'homme et à sa raison, ne permet pas qu'on resserre ainsi l'autorité législative, et que les lois obligent quiconque n'y a pas voté personnellement »⁸¹². Le problème ici est que Rousseau écarte, dans le second *Discours*, la notion de loi naturelle par un argument d'ordre anthropologique. En effet, il affirme l'idée que la loi naturelle ne peut être connue que par l'homme doué de raison. Or, comme la raison n'est pas, selon lui, un don immédiat de la nature, qu'au contraire elle ne se forme que dans les rapports sociaux, la connaissance de la loi naturelle suppose la société. Comment la société pourrait-elle donc être fondée sur cette loi ? C'est précisément ce qu'exprime Rousseau dans l'extrait suivant : « Il est impossible d'entendre la loi de la nature sans être un grand raisonneur et un profond métaphysicien. Les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société des lumières qui ne se développeront que [...] dans la société même ». Il faut ainsi prendre au sérieux cette négation du droit naturel par Rousseau qui, sur ce point, va plus loin que Hobbes – nous y reviendrons ci-après -.

S'agissant encore de cette question classique de savoir si Rousseau est jusnaturaliste ou juspositiviste, Rousseau semble donner, ailleurs dans son œuvre - dans les *LEM* -, la primauté à la convention comme fondement du droit :

Qu'est-ce qui fait que l'État est un ? C'est l'union de ses membres. Et d'où naît l'union de ses membres ? De l'obligation qui les lie. Tout est d'accord jusqu'ici. Mais quel est le fondement de cette obligation ? Voilà où les auteurs se divisent. Selon les uns, c'est la force ; selon d'autres, l'autorité paternelle ; selon d'autres la volonté de Dieu. Chacun établit son principe et attaque celui des autres : je n'ai moi-même pas fait autrement, et, suivant la plus saine partie de ceux qui ont discuté ces matières, j'ai posé pour fondement du corps politique la convention de ses membres, j'ai réfuté les principes différents du mien. Indépendamment de la vérité de ce principe, il l'emporte sur tous les autres par la solidité du fondement qu'il établit; car quel fondement plus sûr peut avoir l'obligation parmi les hommes que le libre engagement de celui qui s'oblige? On peut disputer tout autre principe; on ne saurait disputer celui-là⁸¹³.

⁸¹¹ Lettre du 15 octobre 1758, *ibid.*

⁸¹² VI, OC III, p. 973.

⁸¹³ *LEM VI*, OC III, p. 806-807.

Le fondement de l'unité politique apparaît ainsi procéder non de la nécessité mais d'un acte, d'une convention mutuelle, où chacun s'engage et s'oblige envers tous les autres, se trouvant par là même obligé par la force de cet engagement.

Mais la suite du même passage montre que Rousseau fait la synthèse des deux positions – selon laquelle, les conventions ne sauraient pas davantage être contraires aux lois naturelles –, ce qui semble dépasser le débat orienté vers un choix :

Mais par cette condition de la liberté, qui en renferme d'autres, toutes sortes d'engagements ne sont pas valides, même devant les tribunaux humains. Ainsi pour déterminer celui-ci l'on doit en expliquer la nature, on doit en trouver l'usage et la fin, on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles : car il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le Contrat social, qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers, et ce n'est que par ces lois mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement⁸¹⁴.

Et comme Rousseau l'écrit dans l'*Émile*, s'il n'est pas permis d'enfreindre les lois naturelles, c'est parce que : « les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de lois positives au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et la raison, c'est à celles-ci qu'on doit s'asservir pour être libre »⁸¹⁵. Mais remarquons ici que le sage n'est pas l'homme originel ou homme à l'état de nature auquel Rousseau a refusé la raison.

Les lois naturelles ainsi inscrites dans le cœur des individus seraient un soubassement-guide de l'action des hommes, une garantie d'une adéquation des lois civiles à l'ordre de la nature. Mais, ailleurs dans le *CS*, il semble trancher de manière catégorique en rejetant le fondement des lois dans la nature : « [...] l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions »⁸¹⁶.

En outre, les jusnaturalistes du XVIIe siècle, Grotius et Pufendorf, soutenaient qu'un commandement moral dans l'homme, auquel la volonté devait se conformer, fondait le droit naturel. Rousseau semble au contraire défendre l'idée que seul un corps politique peut permettre de réaliser la justice - l'amour du bien commun -, les hommes indépendants ne le peuvent pas. Ce point de vue rejoint celui de Hobbes et pourrait être formulé comme suit : seul un État qui impose peut faire advenir la justice parmi les hommes. Leurs divergences se situent dans leurs conceptions différentes de l'État, basées sur des rapports

⁸¹⁴ *LEM VI*, OC III, p. 807.

⁸¹⁵ *V*, OC IV, p. 857.

⁸¹⁶ OC III, p. 352.

différents entre anthropologie et politique impliquant des théories du droit naturel dissemblables.

Ainsi, cette question classique de la position de Rousseau entre naturalisme et positivisme est loin d'être tranchée, tant les interprétations de ses textes sont nombreuses sur ce point. Ce que l'on sait, c'est que, dans le *CS*, non seulement Rousseau récuse non seulement la notion traditionnelle de droit naturel, « mais il déracine même le dernier soupçon de nature juridique qui pouvait rester dans l'idée d'une force légitime. Sur une terre aussi ravagée, il sera difficile de faire germer quelque nouvelle pousse de la Loi naturelle »⁸¹⁷. Il faut prendre au sérieux le refus rousseauiste du droit naturel. Aussi la préservation contre la corruption politique ne se trouve-t-elle pas dans la loi naturelle mais dans la morale. Nous verrons plus loin qu'à ce titre la vertu joue un rôle majeur. Retenons pour l'instant, comme l'écrit Y. Vargas, que « pour un homme social raisonnable non dénaturé, la Loi naturelle n'est pas au programme, preuve qu'elle n'était pas dans la nature précédemment »⁸¹⁸.

Dans toute l'œuvre de Rousseau, le rapport de l'homme ou du Genevois lui-même à la nature et les références à l'ordre naturel des choses ou aux lois de la nature sont constants. Dès 1754, Rousseau formule une critique à la fois des théories du droit divin et de celles du droit naturel. Réfutant l'idée d'un « droit divin », Rousseau affirme que si toute puissance vient de Dieu, « toute maladie en vient aussi : Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? »⁸¹⁹. Il ouvre ainsi la voie à la compatibilité de la foi et d'un droit de critique populaire dès lors que le pouvoir n'est établi que sur la force ou la richesse, un tel pouvoir étant illégitime, car « force ne fait pas droit, et [...] on est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes »⁸²⁰.

Dans la Préface du second *Discours*, sa critique des jusnaturalistes porte sur plusieurs points. Tout d'abord, il pointe l'insuffisance des recherches anthropologiques des théoriciens du droit naturel. Or, pour le Genevois, cette étude est incontournable pour qui veut se faire une idée exacte de la nature humaine dans l'ordre naturel des choses, car l'homme a été transformé par l'histoire à la faveur de sa perfectibilité constitutive :

Ces recherches si difficiles à faire, et auxquelles on a si peu songé jusqu'ici, sont pourtant les seuls moyens qui nous restent de lever une multitude de difficultés qui nous dérobent la connaissance des fondements de la société humaine. C'est cette ignorance de la nature de l'homme qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit

⁸¹⁷ Yves Vargas. *Rousseau et le droit naturel*. Conférence Prononcée à l'Université Catholique de São Paulo, 2008, p. 39. Consulté en ligne le 10 octobre 2018 à l'adresse URL suivante : <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a02.pdf>

⁸¹⁸ Vargas, *ibid.*, p. 48.

⁸¹⁹ *CS*, I, 3, OC III, p. 355.

⁸²⁰ *Ibid.*

naturel : car l'idée du droit, dit Mr. Burlamaqui, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la Nature de l'homme. C'est donc de cette Nature même de l'homme, continue-t-il, de sa constitution et de son état qu'il faut déduire les principes de cette science⁸²¹.

Ensuite, les différents jusnaturalistes ne s'entendent pas sur les règles prescrites par la loi naturelle, ce qui tend à discréditer son caractère naturel. En outre écrit Rousseau, « pour qu'elle soit naturelle » ne faudrait-il pas « qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature ? ». Or,

[I]es Modernes ne reconnaissant sous le nom de Loi qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme, la compétence de la Loi naturelle; mais définissant cette Loi chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques qu'il y a même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux-mêmes. De sorte que toutes les définitions de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la Loi de Nature et par conséquent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond métaphysicien⁸²².

Aussi la critique de Rousseau se fonde-t-elle sur la terminologie employée par les jusnaturalistes. Le Genevois souligne implicitement qu'il serait plus approprié de qualifier le droit naturel qu'il théorise, de droit rationnel - on pourrait aussi dire de droit déjà-civil -, car ces auteurs présupposent ainsi que l'homme dispose avant l'état civil des lumières qu'il ne peut acquérir que par lui. La critique de Rousseau pourrait donc se réduire à la formule suivante : l'École du droit naturel a dépeint l'homme naturel en se référant au modèle de l'homme civil en supposant que « [...] les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société, des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même »⁸²³. Après Montesquieu dans *L'esprit des lois*, Rousseau souligne que Hobbes prête à l'homme de l'état de nature la psychologie de l'homme moderne⁸²⁴.

L'échec de ces théoriciens à remonter jusqu'à l'état de nature est souligné par Rousseau quelques pages plus loin dans un passage bien connu de l'introduction au second *Discours* : « Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé »⁸²⁵. Rousseau

⁸²¹ Second *Discours*, OC III, p. 124.

⁸²² *Ibid.*, p. 124-125.

⁸²³ Second *Discours*, OC III, p. 125. Selon le Genevois, il est contradictoire de vouloir déterminer la nature de l'homme en prenant comme étalon l'homme social c'est-à-dire un homme qui a déjà cessé d'être naturel, car en suivant cette référence, il est impossible de découvrir des caractéristiques naturelles, mais seulement des caractéristiques sociales, celles de l'homme déjà entré en société.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁸²⁵ Second *Discours*, OC III, p. 132.

y adresse ses critiques successivement à Grotius, Pufendorf, Locke et Hobbes, et exprime sa position sur cette question de la justice à l'état de nature :

Les uns [Grotius] n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état, la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile : D'autres [Pufendorf, Locke] ont parlé du Droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir ; d'autres [Hobbes] donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le Gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité, et de gouvernement pût exister parmi les Hommes⁸²⁶.

Selon Rousseau, un homme véritablement naturel serait dans un état d'hébétéude, de nullité et d'indépendance, cette dernière ne lui permettant pas de faire advenir ses facultés virtuelles – la sensibilité, la raison et la moralité – lesquelles ne se développent que dans les relations avec ses semblables : « Dans cet état [véritablement naturel] l'homme ne connaît que lui ; il ne voit que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien ; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête ; c'est ce que j'ai fait voir dans mon *Discours sur l'inégalité* », écrit-il dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*⁸²⁷. Or, comment un « animal stupide et borné » pourrait dans cet état développer les capacités intellectuelles nécessaires à la formation de l'idée de justice ? Aussi comprend-t-on que, pour Rousseau, la justice ne peut qu'être une vertu de l'homme réalisable en société :

Vous supposez [écrit Rousseau à M. Christophe de Beaumont], ainsi que ceux qui traitent de ces matières, que l'homme apporte avec lui sa raison toute formée, et qu'il ne s'agit que de la mettre en œuvre. Or cela n'est pas vrai ; car l'une des acquisitions de l'homme et même des plus lentes, est la raison [...] il faut avoir combiné des infinités de rapports pour acquérir des idées de convenance, de proportion, d'harmonie et d'ordre. L'homme, qui privé du secours de ses semblables et sans cesse occupé de pourvoir à ses besoins, est réduit en toute chose à la seule marche de ses propres idées, fait un progrès bien lent de ce côté-là : il vieillit et meurt avant d'être sorti de l'enfance de la raison⁸²⁸.

Selon Locke, dans l'état de nature, chaque individu peut découvrir la loi (morale) naturelle, « à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir », grâce à la raison qui « enseigne aux hommes s'ils veulent bien la consulter qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien »⁸²⁹. Si Rousseau ne récuse pas cette idée, il la juge insuffisante, car, faute d'une force publique

⁸²⁶ Second *Discours*, OC III, p. 132.

⁸²⁷ OC IV, p. 936.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 951.

⁸²⁹ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, II, 6, Paris : GF Flammarion, 1992, 2^e éd., p. 145.

légitime⁸³⁰ reposant sur une législation protégeant le juste de la violence du méchant, le premier qui observerait la loi naturelle alors que le second s'en dispenserait, n'aurait ainsi aucune garantie quant à la conservation de lui-même, qui est pourtant un souci surdéterminant chez l'homme.

La critique du philosophe genevois est bien connue. S'il ne rejette pas l'idée d'une loi et d'un droit naturels, il dénonce l'erreur des jusnaturalistes et de Hobbes de ne pas s'être appuyés sur un examen anthropologique précis sur la nature humaine ou de ne pas avoir décrit un véritable état de nature⁸³¹. Dès lors, son ambition est de développer une méthodologie susceptible de penser le droit naturel en s'appuyant sur des fondements anthropologiques véritables. L'état de nature peut être vu comme un outil permettant à Rousseau de déplacer la problématique du droit naturel sur un terrain anthropologique⁸³² qui consiste à connaître l'homme véritablement naturel⁸³³. C'est l'objet d'un passage crucial de la fin de la Préface du second *Discours* :

Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes [amour de soi], et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables [pitié⁸³⁴]. C'est du concours et de la combinaison que

⁸³⁰ Dans son *Second traité du gouvernement civil* (1690), Locke dépeint un état de nature dans lequel l'homme naturellement libre possède un droit naturel de conserver sa vie et sa propriété : « Chacun a, par la nature, le pouvoir, non seulement de conserver ses biens propres, c'est-à-dire sa vie, sa liberté et ses richesses, contre toutes les entreprises, toutes les injures et tous les attentats des autres » (Locke, *Second traité du gouvernement civil*, VII, 87, Paris : GF Flammarion, 1992, 2^e éd., p. 206). Il s'agit là d'un homme qui se possède, qui n'est assujéti à personne et possède donc le fruit de son travail. Le travail et la propriété sont ainsi naturels et font partie intégrante de la liberté et de la conservation de l'homme. Le droit naturel à la propriété fondé sur le travail est limité à l'étendue de terre qu'un homme peut cultiver. Mais dans un tel état, comme il n'y a ni droit ni force publique, les pauvres comme les riches ont quelque chose à y perdre: la vie pour les premiers, la richesse et la vie pour les seconds (ils sont donc plus à perdre que les premiers). C'est pourquoi, tous ont intérêt à établir un contrat, un état civil pour que la force puisse faire respecter le droit naturel de propriété.

⁸³¹ S'agissant de cette erreur, soulignons l'analogie faite par Rousseau, dans ses écrits sur la botanique, entre la société civile et les jardins, et qui témoigne de l'unité de sa pensée : « L'homme a dénaturé beaucoup de choses pour les mieux convertir à son usage, en cela il n'est point à blâmer ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il les a souvent défigurées, et que quand dans les œuvres de ses mains il croit étudier vraiment la nature, il se trompe. Cette erreur a lieu surtout dans la société civile, elle a lieu de même dans les jardins » (*Lettres sur la botanique*, VII, OC IV, p. 1188).

⁸³² *Second Discours*, OC III, p. 125.

⁸³³ *Ibid.*, p. 132.

⁸³⁴ On le sait, la pitié vient modérer les effets potentiels de violence inhérents à l'autre tendance naturelle qu'est l'amour de soi, elle est aussi le fondement naturel de la moralité et rend possible la sociabilité, comme le montre le passage suivant du second *Discours* : « au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais peut-être plus utile que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation » (OC III, p. 156). Rousseau se distingue ici encore des théoriciens du droit naturel en refusant de voir la sociabilité comme une tendance naturelle. Ainsi, l'homme n'est pas d'emblée un animal politique, comme le pensait Aristote, même s'il le devient nécessairement.

notre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel ; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand par ses développements successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature⁸³⁵.

Dans cet extrait, Rousseau énonce clairement que l'amour de soi et la pitié sont les fondements des règles du droit naturel. Cependant, la fin du passage indique que, dans l'état civil, ces règles du droit naturel ne peuvent pas reposer sur les mêmes fondements que dans l'état de nature, car la vie en société a étouffé la Nature. Rousseau définit l'état de nature comme celui de la satisfaction parfaite et immédiate des besoins et des désirs spontanés dans une nature prodigue, avant que l'histoire n'apparaisse comme une chute conduisant à la corruption et l'aliénation. Le Genevois soutient que l'histoire des sociétés a engendré une socialisation des hommes qui a dénaturé ces derniers. Par conséquent, dans l'état civil, les règles ne peuvent pas être établies sur les mêmes fondements. L'homme né libre est partout dépendant des autres hommes. Le commerce de ses semblables a fait naître de mauvaises passions, des vices : désir de plaire, de paraître plutôt que d'être⁸³⁶, la vanité, la domination, la possession... Cette corruption de la nature de l'homme du fait du développement potentiellement négatif de ses lumières a étouffé, masqué la voix de la nature, ce qui a conduit les hommes à vivre dans des États historiques marqués par la servitude ; c'est le sens de la célèbre formule qui ouvre le chapitre I du livre I du *CS* : « L'homme né libre est partout il est dans les fers ». L'homme n'est plus en mesure d'écouter « la douce voix de la nature » :

Ainsi la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infaillible, ni l'indépendance que nous avons reçue d'elle un état désirable; la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices; insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu la connaître. [...] Observons [...] ce qui résulte de la constitution de l'homme dans ses rapports avec ses semblables; [...] nous trouverons que le progrès de la société étouffe l'humanité dans les cœurs, en éveillant l'intérêt personnel, et que les notions de Loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler loi de la raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants ses préceptes. Par où l'on voit que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère ; puisque les

⁸³⁵ OC III, p. 125-126.

⁸³⁶ « Pour connaître les hommes, il faut les voir agir. Dans le monde on les entend parler ; ils montrent leurs discours et cachent leurs actions ; mais dans l'histoire elles sont dévoilées, et on les juge sur les faits. Leurs propos mêmes aident à les apprécier. Car comparant ce qu'ils font à ce qu'ils disent, on voit à la fois ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent paraître ; plus ils se déguisent, mieux on les connaît » (*Émile*, IV, OC IV, p. 526). En montrant leurs actes et non leurs paroles, l'histoire permet de révéler ce que les hommes sont véritablement, mais également rétrospectivement ce qu'ils ont paru être. Ainsi, en mettant en exergue les actions des hommes au regard de leurs discours, l'histoire rend visible à la fois l'accord et le désaccord entre l'être et le paraître.

conditions en sont toujours inconnues ou impraticables, et qu'il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre⁸³⁷.

Dans ce passage qui fait écho à un extrait⁸³⁸ du second *Discours* cité ci-avant, cette voix est celle de la pitié, étouffée par les développements de la raison dans le progrès de la société. Les hommes en société, victimes de leurs passions, ne sont pas en mesure de suivre les préceptes de ce sentiment naturel, de cet ordre de la nature. C'est pourquoi, pour Rousseau, il est nécessaire de penser un droit qui ne peut pas venir de la nature, puisqu'il faut prendre les hommes tels qu'ils sont, et d'établir de véritables principes du droit politique reposant sur une convention susceptible de donner naissance à des institutions légitimes : « [...] l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions »⁸³⁹. Cependant, ces principes semblent devoir tout de même être conformes à l'ordre de la nature. Aussi, bien que le droit trouve son fondement dans la convention et dans le libre engagement⁸⁴⁰, il n'est pas permis pour autant de faire fi des lois naturelles inscrites dans le cœur de l'homme par le législateur suprême, comme l'affirme Rousseau dans un passage de la sixième des *LEM* que nous avons déjà cité précédemment⁸⁴¹.

Mais la difficulté réside dans la capacité des institutions à dénaturer l'homme, c'est-à-dire à le transformer pour en faire « une partie de l'unité » en lui ôtant « son existence absolue » en tant que produit de la nature :

Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout⁸⁴².

Dans le *CS*, on trouve une autre occurrence de la même idée :

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être⁸⁴³.

⁸³⁷ *Manuscrit de Genève*, ch. I, OC III, p. 283-284.

⁸³⁸ *Second Discours*, OC III, p. 156.

⁸³⁹ *CS*, OC III, p. 352.

⁸⁴⁰ Nous avons déjà souligné plus haut le passage des *LEM* dans lequel Rousseau insiste sur la vérité et la solidité du principe qui fonde une nouvelle institution dans la convention : « il l'emporte sur tous les autres [...] [,] car quel fondement plus sûr peut avoir l'obligation parmi les hommes, que le libre engagement de celui qui s'oblige ? On peut disputer tout autre principe ; on ne saurait disputer celui-là » (*LEM VI*, OC III, p. 806).

⁸⁴¹ *LEM VI*, OC III, p. 807.

⁸⁴² *Émile*, OC IV, p. 249.

⁸⁴³ *CS*, II, 7, OC III, p. 381.

La question de cette transformation de l'individu renvoie à un problème complexe du rousseauisme, maintes fois relevé par les commentateurs successifs de Rousseau : celui de la difficile conciliation entre l'homme naturel indépendant et le citoyen partie de l'unité et de la souveraineté de l'État. Le Genevois a cherché à résoudre cette difficulté majeure en définissant théoriquement deux instances : le concept de volonté générale et la figure du législateur. Cependant, la première, au cœur de sa théorie politique, soulève la question pratique de savoir comment faire émerger celle-ci de la participation populaire réelle. Quant à la seconde, théorisée par Rousseau pour pallier le problème des hommes tels qu'ils sont - c'est-à-dire incapables de produire une législation légitime -, elle pourrait être qualifiée de chimère. Pourtant, ces deux instances – la volonté générale et le législateur – apparaissent comme les vecteurs, les chaînons qui permettent, dans le passage de l'état de nature à l'état civil, la conservation d'un droit conforme à la nature de l'homme. Cependant, l'aporie du rousseauisme sur ce point semble résider dans la difficulté de la réalisation pratique de cet idéal.

Ainsi, dans la pensée politique de Rousseau, convention et lois positives sont nécessaires, car fonder le droit sur la loi naturelle seule ne peut mettre fin aux rapports de violence de l'état de nature, le droit doit donc prendre appui sur un droit positif qui puisse le rendre effectif en ramenant « la justice à son objet » :

À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet⁸⁴⁴.

Rousseau prend grand soin de distinguer pacte de soumission et véritable pacte d'association. Pour établir cette différence, il semble bien qu'il lui ait été nécessaire de s'appuyer sur la loi naturelle comme guide des règles du droit. Sur la question du droit naturel, l'originalité de Rousseau a été remarquablement décrite par Robert Derathé :

Rousseau n'a donc pas renoncé au droit naturel. Tous ses efforts tendent au contraire à montrer que le droit naturel *existe* dans l'état de nature et qu'il *subsiste* dans la société civile. Mais tandis que ses prédécesseurs se font du droit naturel une notion unique et admettent que le droit de la nature et celui de la raison ne font qu'un, Rousseau est amené à faire une distinction entre le droit naturel primitif, antérieur à la raison et le droit naturel rétabli par la raison. En passant de l'état de nature à l'état civil, le droit naturel subit la

⁸⁴⁴ CS, II, 6, OC III, p. 378.

même métamorphose que l'homme auquel il s'applique. Dans l'état de nature, il n'était qu'instinct et bonté, dans l'état civil il devient justice et raison⁸⁴⁵.

Dans son commentaire de la Préface du second *Discours*, Jean Starobinski, lui aussi grand connaisseur de Rousseau, traite de la même question, en résumant ainsi la pensée du Genevois :

‘Ces principes antérieurs à la raison’ [les deux sentiments naturels que sont l’amour de soi et la pitié] ne sont pas des impératifs extérieurs, ce sont des ‘impulsions intérieures’, immanentes à la créature, et déposées en elle par la nature (ou par ‘l’auteur de la nature’). Le droit naturel est spontanément vécu par l’homme naturel. Une fois perdu l’état de nature, cette spontanéité disparaîtra : c’est par le recours au raisonnement que l’on formulera les règles de la moralité, destinées à corriger *l’erreur* à laquelle l’homme est désormais exposé. Quoique la loi morale ne contredise nullement le droit naturel, elle doit néanmoins être édifiée ‘sur d’autres fondements’. L’homme civilisé ne peut pas vivre conformément au droit naturel ; il doit s’efforcer de lui être fidèle selon un rapport de convergence et d’analogie. Les motivations raisonnables, les impératifs du sentiment moral visent au même but (conservation de soi, respect de la vie d’autrui) que le mouvement spontané de la nature. Le droit n’aura pas changé dans sa fin, mais dans sa source. En tenant compte de ces faits, l’on peut dire que selon Rousseau la société a pour tâche de conserver ce qu’elle nie. Il y a là un exemple saisissant de ce que Hegel nommera *Aufhebung*⁸⁴⁶.

Ainsi, ayant déplacé la problématique du droit naturel sur un terrain anthropologique, Rousseau voit dans le jeu de nos deux affects primitifs et positifs - amour de soi et pitié - ce qui peut effectivement régir le comportement à l’état de nature, et ce qui constitue donc le droit naturel « proprement dit »⁸⁴⁷, un droit naturel selon lequel se trouve effectivement régi le comportement à l’état de nature⁸⁴⁸. Dans cet état de nature, en suivant ces deux tendances définissant la nature humaine, l’homme vit en quelque sorte spontanément le droit naturel. Suivant l’amour de soi, tout ce qui est nécessaire à l’homme est un droit naturel. Cependant, si ce sentiment est au fondement du droit naturel « proprement dit », il n’est pas « principe du droit naturel raisonné, fondement du politique historique », et ce, pour la même raison qui explique que la pitié ne puisse pas l’être non plus : il y a eu dégénérescence de la nature humaine, et « la pitié a été ‘étouffée’ par les développements de la raison, c’est-à-dire par les développements de l’amour-propre »⁸⁴⁹.

⁸⁴⁵ J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, Vrin, 1988, p. 168.

⁸⁴⁶ OC III, p. 1299.

⁸⁴⁷ *Manuscrit de Genève*, II, 4, p. 329.

⁸⁴⁸ Luc Vincenti, *Rousseau et l’amour de soi*. In : A. CHARRAK et J. SALEM (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 147.

⁸⁴⁹ *Ibid.*

La loi civile comme fondement véritable de la justice entre les hommes

Nous l'avons souligné précédemment, d'après la théorie de la loi de nature, une justice naturelle et universelle existerait antérieurement à toute convention humaine, à tout ordre politique. La loi naturelle se caractériserait alors par les principes de justice, de bien et de conduite morale inscrits naturellement dans le cœur et la conscience de chaque homme en raison de sa nature. S'adressant ainsi « au cœur et à la raison » des hommes, la loi de nature orienterait ceux-ci vers des actions droites et morales. Cependant ces principes naturels et universels qui doivent guider les actions des hommes ne sont pas toujours suivis par ces derniers. Recherchant comment établir les règles d'un gouvernement légitime, Rousseau constate que cette justice naturelle n'est malheureusement pas observée par tous :

Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui⁸⁵⁰.

Aussi doit-il composer avec cette imperfection historique « en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être »⁸⁵¹. Une justice universelle fondée sur la « droite raison » de Cicéron pourrait être suffisante parmi les hommes à la condition qu'elle soit réciproque, alors chaque individu pourrait observer celle-ci envers tous les autres, en n'ayant aucun doute sur la réciprocité de la même observation de la part des autres envers lui. Or, comme aucune justice parmi les hommes ne comporte de « sanction naturelle » ou immédiate, et que tous les hommes ne suivent pas les lois de la justice, celles-ci sont vaines parmi les hommes en société.

C'est pourquoi l'institution d'un gouvernement et de lois (civiles) devient nécessaire afin d'établir la justice entre les hommes dans l'état civil : « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté »⁸⁵². Ainsi, il n'est pas surprenant de lire que Rousseau affirme que « la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi »⁸⁵³. Mais, on pourrait objecter que si la loi engendre la justice, comment être sûr qu'elle pourra être juste ? Voici la réponse de Rousseau : « si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit

⁸⁵⁰ CS, II, 6, OC III, p.378.

⁸⁵¹ CS, I, *Préambule*, OC III, p. 351.

⁸⁵² DEP, OC III, p. 248.

⁸⁵³ *Manuscrit de Genève*, II, 4, OC III, p. 329.

la base, ce qui pourrait n'être pas toujours vrai ; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même ; ce qui est sans exception »⁸⁵⁴.

Rappelons ici, comme Rousseau le souligne à la page précédente, que « la loi réunissant l'universalité de la volonté et de l'objet »⁸⁵⁵, l'avantage qui en découle est de :

[...] montrer clairement les vrais fondements de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est, que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous. [...] Etendez cette maxime à la société générale dont l'État nous donne l'idée, protégés par la société dont nous sommes membres, ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, et par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens, et de cette disposition générale réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes⁸⁵⁶.

Ainsi, dans son *Manuscrit de Genève*, Rousseau met en lumière comment naissent les règles du droit naturel raisonné, formées par l'habitude de pratiquer des actes d'humanité et de bienfaisance qui concourent au plus grand bien de tous, cette habitude n'étant autre chose que la « force ou vertu⁸⁵⁷ »⁸⁵⁸.

En outre, si la loi civile est le fondement véritable de la justice entre les hommes, c'est aussi parce qu'elle donne du sens aux termes de droit et devoir en établissant un ordre social. Dès lors, pour que ce dernier perdure, il est nécessaire que la loi exprime la volonté générale, laquelle « tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'État par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste »⁸⁵⁹.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ *Manuscrit de Genève*, II, 4, OC III, p. 328.

⁸⁵⁶ OC III, p. 328-329.

⁸⁵⁷ « Le mot de *vertu* vient de *force* ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature et fort par sa volonté ; c'est en cela seul que consiste le mérite de l'homme juste, et quoique que nous appelions Dieu bon nous ne l'appelons pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'effort pour bien faire » (*Émile*, V, OC IV, p. 817).

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 329

⁸⁵⁹ *DEP*, OC III, p. 245.

2.1.2 Rapprochements et divergences des théories politiques de Hobbes et Rousseau

Dans ce même chapitre principal (2.1.), nous nous intéressons aux rapprochements et divergences des théories politiques de Hobbes et Rousseau : ils ont en commun de réfuter la théorie de la sociabilité naturelle. Cependant, contrairement à Hobbes qui pense à partir de la collectivité⁸⁶⁰ en se bornant à lui ôter le gouvernement, Rousseau part d'un homme isolé, isolement qui empêche ce dernier d'entrer en conflit avec ses semblables : « ses besoins, loin de le rapprocher de ses semblables, l'en éloignaient »⁸⁶¹. On pourrait avancer que cette principale différence vient du fait que leurs problématiques initiales, qui déterminent leurs théories politiques respectives, sont différentes : Rousseau recherche la liberté alors que Hobbes recherche, dans la société civile, avant tout la paix. Ils partagent l'égal constat de la nécessité de sortir de l'état de nature, car, en l'absence d'une autorité civile, c'est-à-dire de la loi, l'autodestruction des hommes est inévitable. Chez les deux encore, c'est le contrat qui fonde le peuple ; il s'agit d'une série de pactes mutuels chez Hobbes, d'un pacte unique d'association chez Rousseau. Cependant, nous verrons notamment qu'au chapitre IV du livre I du *CS* Rousseau critique toute forme de pacte politique de soumission, c'est-à-dire par lequel un peuple renoncerait à sa liberté pour se donner un maître. Son opposition argumentée est tout d'abord dirigée contre Pufendorf et surtout contre Grotius. Contrairement à la tradition du droit romain, les deux juristes⁸⁶² ont admis « qu'un homme peut se vendre à un autre et renoncer volontairement à sa liberté pour assurer sa subsistance »⁸⁶³. Mais Rousseau critique aussi la position théorique de Hobbes : « On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile »⁸⁶⁴. En outre, nous verrons que la nature du pacte fondamental de tout gouvernement se trouve en gestation dans le second *Discours*, mais qu'il s'agit encore d'un contrat de soumission, il faut attendre le *Contrat social* pour que le Genevois n'admette qu'un contrat dans l'État : le pacte d'association. Les positions des deux philosophes se distinguent aussi sur la question du droit naturel. Lors du passage à l'état civil, pour Rousseau, le droit politique se substitue au droit naturel, pour Hobbes, ce dernier reste

⁸⁶⁰ Aux chapitres XIII à XVI du *Léviathan* consacrés au passage de l'état de nature à l'État, il pense la constitution de l'unité, la possibilité d'une « soumission » des volontés particulières distinctes à une volonté unique commune, son contrat, à partir d'une multitude éparse.

⁸⁶¹ *Essai sur l'origine des langues*, IX, OC V, p. 396.

⁸⁶² Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, l. II, ch. V, § 27, trad. Barbeyrac, p. 308. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, l. VI, ch. III, § 4 et 5, trad. Barbeyrac, p. 251 sq. In : DERATHÉ, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1438-1439.

⁸⁶³ Derathé. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps. Op. cit.*, p. 195.

⁸⁶⁴ *CS*, I, 4, OC III, p. 355.

inchangé dans l'état civil. Ensuite, s'ils se rejoignent sur la nécessité d'une volonté unique commune pour fonder l'unité politique, ils s'éloignent sur la possibilité de sa médiation.

Pour Hobbes, le politique doit trouver les moyens, en adéquation avec l'essence raisonnable de l'homme, de résorber le conflit inhérent à l'état de nature. Au début du chapitre XIII du *Léviathan*⁸⁶⁵, l'anthropologie hobbesienne montre qu'en l'absence d'État – d'autorité civile –, il y a une méfiance grandissante des hommes les uns envers les autres. À l'état de nature, il ne s'agit que d'une méfiance embryonnaire et naturelle qui va s'amplifier dès lors qu'il n'y a pas de garantie. Pour Hobbes, la méfiance est naturelle, elle est l'effet des rapports entre les hommes. L'autorité civile doit viser la paix sociale autant que la paix intérieure, il s'agit de rassurer l'inquiétude naturelle. Cette autorité a ainsi aussi des effets psychologiques, en plus de permettre à l'homme de sortir de l'état de guerre décrit par Hobbes – cette « triste condition » dans laquelle « l'homme est placé par la pure nature » –, car il y a urgence « d'en sortir »⁸⁶⁶. Rousseau fait le même constat en ne faisant que répéter l'état de guerre hobbesien comme état universel et perpétuel, ainsi que le souligne Althusser dans son article intitulé « Sur le contrat social »⁸⁶⁷.

Cependant, Rousseau part d'une conception positive de l'homme naturel, mais réduite à quelques caractères : les deux affects primitifs d'indice positif dans l'état de nature – l'amour de soi et la pitié –, la liberté (c'est-à-dire sa « qualité d'agent libre »⁸⁶⁸) et la perfectibilité (cette dernière faisant de lui, à la différence de l'animal, un être capable de devenir, de se transformer en bien ou en mal). La différence entre les deux philosophes porte sur la raison, laquelle n'est, chez Rousseau, qu'une virtualité naturelle dont le développement requiert des conditions sociales. Aussi l'homme naturel ne raisonne-t-il pas, au contraire de Hobbes pour qui : « Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie. Et la raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre »⁸⁶⁹. Pour le philosophe anglais, alors que les passions humaines poussent à l'autodestruction, la raison pousse les hommes à rechercher des solutions à l'effet nuisible de l'état de nature.

⁸⁶⁵ Thomas Hobbes. *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud. Paris: Sirey, 1971, 782p. Les chapitres XIII à XVI sont consacrés au passage de l'état de nature à l'État.

⁸⁶⁶ Hobbes, *Léviathan*, ch. XIII, p. 123-124.

⁸⁶⁷ Louis Althusser. « Sur le Contrat Social ». *Les Cahiers pour l'analyse*, 1967, n° 8, p. 9-10.

⁸⁶⁸ *Second Discours*, OC III, p. 141. La liberté, constitutive du caractère humain de l'homme, doit être comprise comme la faculté pour l'homme d'orienter ses actions.

⁸⁶⁹ Hobbes, *Léviathan*, XIII, p. 127.

Par ailleurs, selon Rousseau, les premières acquisitions des hommes dans l'état civil ont dénaturé ou plutôt détourné les sentiments primitifs positifs de leur orientation naturelle. Cependant, la perfectibilité, constitutive de la nature humaine, rend possible une mutation de la nature humaine⁸⁷⁰ dont le principe directeur ou le moyen-guide sera la volonté générale. Il s'agit d'une dénaturation positive qui consiste à « faire » un citoyen. Mais ériger la volonté générale en critère absolu de légitimité des sociétés politiques pose par conséquent le problème de toute forme de médiation politique, et en particulier celle du gouvernement, ce corps composé d'un ou plusieurs magistrats chargé d'exécuter les lois – expression de la volonté générale – que déterminent le peuple souverain. Comment empêcher que ce corps puisse se soustraire à une action toujours conforme à la volonté générale, ce qui conduirait à une nouvelle aliénation ? Nous verrons comment Rousseau surmonte ces difficultés dans sa théorie politique.

Dans le cadre de cette interrogation des rapprochements possibles des pensées de Hobbes et de Rousseau, nous avons jugé pertinent d'accorder une préférence à l'étude du *De cive* par rapport au *Léviathan*, car nous nous référons au travail de recherche de R. Derathé qui affirme, dans son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*⁸⁷¹, que Rousseau a lu le *De Cive* (dans la traduction de Sorbière), alors que rien n'indique qu'il en soit de même pour le *Léviathan* – même si Derathé se dit porté à croire que le Genevois a lu le *Léviathan* dans l'édition latine⁸⁷².

Dans le second *Discours*, Rousseau décrit le processus d'aliénation des hommes et celui d'appropriation qui aboutit à la dernière étape de l'état de nature marquée par l'accumulation de la propriété par les riches. Ce processus est en outre celui de la dénaturation de l'espèce. Dans cet état de guerre généralisée, le riche propose aux pauvres un contrat pour mettre fin au désordre et à la violence arbitraire, et instituer un gouvernement – « le gouvernement des riches » –, afin de veiller à la conservation de l'ordre social. La ruse utilisée par le riche – dans ce marché de dupes – a consisté à convaincre le pauvre des avantages d'abandonner une part de sa liberté afin d'assurer sa sécurité. Le pauvre consent, par cette

⁸⁷⁰ Mais non pas comme on peut le lire sous la plume des détracteurs successifs de Rousseau pour envisager un retour de l'homme à l'état de nature. Pour le Genevois, le passage de l'état de nature à l'état civil est irréversible. C'est donc bien dans l'ordre civil qu'il s'agira d'agir et de penser. Dans sa *Lettre à M. Philopolis* (25 août 1755), Rousseau répond à son détracteur en affirmant la nécessité d'instituer des lois et des gouvernements, et ce, en utilisant une métaphore qui montre bien que pour Rousseau les institutions politiques sont rendus nécessaires par la nature de l'homme : « [...] selon moi la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu, et qu'il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards. Toute la différence est que l'état de vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humain » (OC III, p. 232).

⁸⁷¹ Paris, Vrin, 1950 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 103.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 104.

tromperie qui institue un droit apparent, à son propre assujettissement. Ainsi, la violence de la guerre généralisée laisse la place à un autre type de violence, celle sournoise d'un contrat abusif et obtenu malhonnêtement par la ruse. L'instauration d'un ordre social consécutif à ce contrat masque ainsi cette nouvelle forme de violence mais aussi l'imposture d'un gouvernement ; un ordre social qui ne peut pas être considéré comme un État légitime. En outre, pour Rousseau, ce contrat est illégitime car il ne réalise pas un passage volontaire de l'état de nature à l'état civil, mais institue une société civile sur le seul aspect d'une communauté fondée sur le besoin. Les hommes mettent ici un terme à l'état de guerre mais, par ce contrat abusif, ce passage engendre leur assujettissement :

[...] de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître ; riche, il a besoin de leurs services ; pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux⁸⁷³.

Nous l'avons évoqué plus haut, le reproche récurrent que Rousseau adresse à Hobbes⁸⁷⁴, mais aussi à Grotius, Pufendorf, Locke et Burlamaqui, est bien connu : les philosophes anglais et les jusnaturalistes auraient peint l'homme de l'état de pure nature sous les traits de l'homme civil : « Ils parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil »⁸⁷⁵. Rousseau leur reproche d'avoir attribué arbitrairement à la Nature des réalités proprement socioculturelles. Mais, il nous semble qu'il faut souligner ici que Rousseau se place d'un point de vue différent de celui de Hobbes, ce dernier n'envisageant pas, comme c'est le cas pour le premier, de démontrer que l'inégalité⁸⁷⁶ parmi les hommes n'a rien de naturelle. Pour ce faire, le Genevois doit remonter dans une fiction théorique, un récit hypothétique, jusqu'à l'état de pure nature et mettre en exergue un « état de commerce indépendant »⁸⁷⁷. Cet homme purement naturel n'est pas encore un homme « historique », celui-ci n'apparaissant qu'avec l'établissement de la propriété qui ouvre la deuxième partie du second *Discours*.

Pour Rousseau, les inégalités dérivent forcément de l'organisation sociale. Il critique le constat qu'il fait « qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude

⁸⁷³ Second *Discours*, OC III, p. 174-175.

⁸⁷⁴ *De cive*, I, XIV.

⁸⁷⁵ Second *Discours*, OC III, p. 132.

⁸⁷⁶ Soulignons, durant les années de rédaction des deux discours de Dijon, Rousseau vit à Paris. Il peut observer la société parisienne et ses principes foncièrement inégalitaires, et développe des aspirations égalitaires.

⁸⁷⁷ Second *Discours*, OC III, p. 171.

affamée manque du nécessaire »⁸⁷⁸. Les hommes égaux en droit (nature) demeurent inégaux en fait. Aussi, même s'il y a eu un premier contrat pour établir l'état civil - ce qui est une hypothèse -, cela n'a pu être qu'un marché de dupes conclu au nom de l'intérêt général, de la part des riches menacés par les inégalités qu'ils avaient eux-mêmes contribué à accroître. Ils proposèrent ainsi à tous une paix sociale fondée sur un droit universel de propriété dont eux seuls avaient en réalité besoin. Ils trompèrent alors les pauvres en les convaincant que c'était là aussi leur intérêt. Ces derniers acceptèrent sans pouvoir se rendre compte du subterfuge, car ils étaient obnubilés par des préoccupations liées à leur survie et à la préservation de leurs maigres acquis, mais aussi parce qu'ils ne maîtrisaient pas suffisamment les concepts abstraits qui auraient pu leur permettre de mesurer les enjeux de ce contrat trompeur. La stratégie du riche fonctionna puisqu'il parvint « pressé par la nécessité » à concevoir « enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires ». Ainsi, la nécessité contraignit le riche à instituer une véritable société politique, en concevant un projet susceptible de convaincre - de « séduire » - parce qu'il assurait « à chacun la possession de ce qui lui appartient »⁸⁷⁹. Suivant cette origine hypothétique des sociétés politiques, « la loi de la propriété et de l'inégalité » ainsi établie et fixée à jamais donnait « de nouvelles entraves au pauvre et de nouvelles forces au riche », assujettissant « tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère » et rendait possible l'« adroite usurpation »⁸⁸⁰ du pouvoir commun par le riche.

Cependant les doctrines du philosophe anglais et du Genevois sont peut-être moins irréconciliables qu'on ne le pense communément. En effet, des rapprochements semblent possibles, ainsi que le pensait déjà R. Derathé. Si Rousseau voyait en Hobbes le théoricien du despotisme (tout comme en Grotius) - une pensée cherchant à justifier la monarchie⁸⁸¹ absolue et faisant « croire aux peuples que la tyrannie est un gouvernement légitime »⁸⁸² -, il ne rejeta pas pour autant en bloc tous ses principes, puisqu'il intégra « dans son propre système les principes essentiels du *De cive* », tout en leur donnant une « signification nouvelle »⁸⁸³. Aussi s'avère-t-il judicieux de ne pas en rester aux formules acerbes de Rousseau à l'endroit de

⁸⁷⁸ Second *Discours*, OC III, p. 194.

⁸⁷⁹ Second *Discours*, OC III, p. 177.

⁸⁸⁰ Second *Discours*, OC III, p. 178.

⁸⁸¹ Pierre Manent relève l'intention hobbesienne « de sauver l'autorité royale, condition de la paix civile » (*Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 54).

⁸⁸² Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 105.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 108.

Hobbes, « l'horrible système » ou l'« absurde doctrine » de la « guerre naturelle de chacun contre tous ».

2.1.2.1 Hobbes et Rousseau : la prémisse commune de l'associabilité naturelle

Le principal reproche que Rousseau adresse à Grotius, Pufendorf et surtout à Locke, consiste à avoir fait d'un droit naturel raisonné la loi de l'état de nature, alors que dans ce dernier, selon le Genevois, l'homme étant réduit au pur instinct, celui-ci ne saurait faire usage d'une raison qu'il ne possède pas encore. Alors que l'homme civil doit faire usage de sa raison et accepter une discipline, l'homme naturel peut se passer de cette dernière, car, dans l'état de nature, « l'instinct est pour lui un guide suffisant et sûr, et la raison une faculté 'virtuelle' et superflue »⁸⁸⁴. C'est le sens du passage suivant du second *Discours* : « Il avait dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société »⁸⁸⁵. L'homme doit donc s'adapter aux conditions de vie en société avec ses semblables, en modifiant les principes de sa conduite, en se défiant de l'instinct⁸⁸⁶ et en consultant au contraire sa raison :

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit chez l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants⁸⁸⁷.

Ainsi, c'est au moment où le problème des relations mutuelles entre les hommes se pose que la notion de justice devient utile aux hommes, et même nécessaire à la liberté civile. On le sait, par le contrat social qui entérine ce passage, l'homme perd son indépendance naturelle et gagne la liberté civile, mais cette dernière ne peut être sans la justice. Aussi, à l'état civil, du fait des relations sociales, « la justice devient la condition de la liberté », alors qu'à l'état de nature celle-ci était « [I]nconnue et superflue »⁸⁸⁸. En outre, le Genevois soutient, dans l'*Émile*, la supériorité de la vie civile sur la vie à l'état de nature, en soulignant que dans la première l'homme obligé de faire usage de sa raison peut s'élever à la moralité et à la vertu : « Né dans le fond d'un bois il eût vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant

⁸⁸⁴ Robert Derathé, *ibid.*, p. 243.

⁸⁸⁵ OC III, p. 152.

⁸⁸⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 663.

⁸⁸⁷ CS, I, 8, OC III, p. 364.

⁸⁸⁸ Robert Derathé. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, ibid.*, p. 241.

rien à combattre pour suivre ses penchants il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions »⁸⁸⁹.

Cette discipline morale acquise dans la vie civile semble se rapprocher de celle exposée par Hobbes dans son *De Cive*. Dans ce passage de l'état de nature à l'état civil, la différence principale entre Hobbes et Rousseau réside dans le bien prioritaire recherché : la paix pour le premier, la liberté pour le second. Pour le Genevois, l'homme ne peut se déposséder de sa liberté, il n'en a pas le droit, aussi doit-il après le pacte d'association⁸⁹⁰ se retrouver « aussi libre qu'auparavant »⁸⁹¹. Pour l'Anglais, la recherche de la liberté dans l'état civil n'a pas la primauté. Mais, cette différence de leurs problématiques initiales qui a bien sûr des implications importantes sur leurs théories du gouvernement respectives ne doit pas occulter la proximité des deux philosophes sur de nombreux points. Précisément, sur la notion de discipline, dans un passage de la *Préface aux lecteurs* du *De cive*, le philosophe anglais pense aussi, avant Rousseau, que les hommes « ne possèdent naturellement ni la discipline, ni l'usage de la raison »⁸⁹². Dans ce texte, Hobbes souligne la nécessité de parvenir à une discipline publique. Ainsi, la réalisation à long terme des désirs des hommes exigent, à travers la multitude de pactes, l'édification de l'État qui seule rendra possible cette discipline.

En outre, au début de la première partie du *De cive*, Hobbes évoque la difficulté pour les individus d'accepter le contrat de société, et, à la différence de Rousseau, il ne pense pas que les individus auraient un avantage à s'associer s'ils n'étaient mus par la crainte :

[...] même si l'on peut accroître les avantages de cette vie [la vie sociale] en s'aidant mutuellement, néanmoins, comme cela peut se faire bien plus en dominant les autres qu'en s'associant à eux, nul ne doit douter qu'en l'absence de crainte, les hommes, par leur nature, seraient portés avec plus d'avidité à dominer qu'à s'associer. Il faut donc établir que l'origine des sociétés les plus étendues et les plus durables vient de la crainte mutuelle et non de la bienveillance mutuelle des hommes⁸⁹³.

Ainsi, selon Hobbes, il n'y aurait pas de société possible sans cette crainte primitive. Excepté celle-ci, Hobbes ne voit pas ce qui pourrait pousser les hommes à s'associer, alors qu'en dominant ses semblables l'homme naturel pourrait en retirer plus d'avantages que ce que peut lui procurer la vie sociale. Pour le philosophe anglais, l'homme partage avec d'autres animaux la peur, cette passion primitive, mais à la différence que, chez lui, celle-ci devient

⁸⁸⁹ *Émile*, V, OC IV, p. 858.

⁸⁹⁰ Rousseau écrit le *Contrat social* afin de poser les principes de ce pourrait être un état civil légitime, différent de l'état civil marqué par l'inégalité, la corruption et la servitude.

⁸⁹¹ CS, I, 6, OC III, p. 360.

⁸⁹² Hobbes, *De cive*, Préface, p. 87.

⁸⁹³ Hobbes, *De cive* I, I, 2, p. 98.

« peur rationnelle et constitue la source originaire de tout calcul de réciprocité »⁸⁹⁴. L'état civil ne se fonde pas dans une sociabilité naturelle de l'homme, et la crainte mutuelle est à la fois ce qui rend nécessaire la vie sociale et la condition naturelle de possibilité de la société.

Chez Hobbes, comme chez Rousseau, la sociabilité ne va pas de soi, elle n'est pas naturelle mais artificielle. Ils ont en commun de réfuter la théorie de la sociabilité naturelle⁸⁹⁵, une thèse déjà défendue dans l'Antiquité notamment dans les *Politiques* d'Aristote. Au contraire, Locke croit en la sociabilité naturelle. Pour lui l'état de nature est « un état de paix, de bienveillance, d'assistance et de conservation mutuelle »⁸⁹⁶. De cette prémisse de l'asociabilité naturelle des hommes découle chez Hobbes une contractualité nécessairement calculée : « toute société se contracte soit pour un avantage, soit pour la gloire [une bonne opinion de soi], c'est-à-dire par amour non des compagnons mais de soi »⁸⁹⁷. Chaque individu a la volonté de contracter société si et seulement si l'entrée dans cette dernière lui paraît bonne pour lui, soit du point de vue du plaisir du corps (sensible), soit de celui du plaisir de l'esprit. Ainsi, chaque participant prend finalement la décision de contracter, non pas par rapport à l'amour des autres mais à l'amour de soi. Il s'ensuit que le pacte hobbesien trouve son motif dans l'instinct qui gouverne l'homme naturel, la conservation.

Pour Rousseau, la sociabilité n'est pas non plus naturelle. Dans le second *Discours*, Rousseau présente un homme qui, à l'état de nature, vit seul et n'entretient que peu de rapports avec ses congénères (hormis ceux liés à la survie de l'espèce) car il n'en a pas besoin d'eux, la nature pourvoyant à ses besoins (limités) de manière suffisante. On peut citer notamment le passage suivant :

Quoiqu'il en soit de ces origines, on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, [...] combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens. En effet, il est impossible d'imaginer pourquoi dans état primitif un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un loup de son semblable, ni, ce besoin supposé, quel motif pourrait engager l'autre à y pourvoir, ni même, en ce dernier cas, comment ils pourraient convenir entre eux des conditions⁸⁹⁸.

Nous l'avons déjà souligné, Rousseau montre dans son traité d'éducation que la sociabilité chez Émile est rendue possible par l'amour de soi. Il met en lumière comment cet

⁸⁹⁴ Dominique Weber. « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance », p. 21. In : MOREAU, Pierre-François, THOMSON, Ann (dir.), *Matérialisme et passions*. Lyon : ENS Editions, 2004, 110 p.

⁸⁹⁵ Contrairement à deux représentants de l'École du droit naturel que sont Grotius et Pufendorf, Hobbes et Rousseau ont en commun de ne pas déduire l'état civil d'une prétendue sociabilité naturelle des hommes. Ils ne croient pas que l'homme soit né avec une certaine disposition naturelle à la société. Cependant, Hobbes ne pense pas, comme Rousseau, l'homme naturel isolé.

⁸⁹⁶ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, III, § 19, Paris : GF Flammarion, 1992, 2^e éd., p. 156.

⁸⁹⁷ Hobbes, *De cive*, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁹⁸ OC III, p. 151.

instinct initialement circonscrit à soi devient sentiment, et sentiment d'attachement aux autres par l'intermédiaire de la volonté perçue chez l'autre de bienveillance à l'égard de soi. Ainsi est-on naturellement amené à éprouver de l'amour pour ceux qui nous aiment, pour ce qui va dans l'intérêt de l'amour de soi :

D'abord cet attachement est purement machinal. Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire, ce qui lui nuit le repousse ; ce n'est là qu'un instinct aveugle. Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile. [...] Ce qui nous sert, on le cherche, mais ce qui nous veut servir, on l'aime ; ce qui nous nuit, on le fuit, mais ce qui nous veut nuire, on le hait⁸⁹⁹.

Si Hobbes ne fait pas comme Rousseau de l'amour de soi ce qui rend possible la sociabilité, on peut tout de même rapprocher ces penseurs sur les deux principes qu'ils attribuent l'un et l'autre à l'amour de soi, à savoir le bien-être corporel et le bien-être de l'esprit que l'on trouve formulés par le Genevois dans le passage suivant de la *Lettre à C. de Beaumont*, où il démontre que l'amour de soi n'est pas « une passion simple ; mais [qu']elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour développé et rendu actif porte le nom de conscience⁹⁰⁰ »⁹⁰¹. En outre, la satisfaction de l'amour de soi et le plaisir consécutif se trouvent chez les deux philosophes au fondement du politique.

2.1.2.2 De l'état de nature à l'État chez Hobbes et chez Rousseau

Partant de l'égal constat de la nécessité de sortir de l'état de nature, point commun aux deux philosophes qu'illustrent les deux passages juxtaposés suivants, quelles différences y-a-t-il entre Hobbes et Rousseau ?

Pour Hobbes, dans le *De cive* :

⁸⁹⁹ *Émile*, OC IV, p. 492.

⁹⁰⁰ Même si chez Rousseau, « la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme » (*Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 936). Comme le relève Luc Vincenti, il s'agit d'une progression qui conduit à « l'ultime transformation de l'amour de soi », et la conscience « apparaît au terme de ce développement » (« L'idée de bonheur dans la pensée de Rousseau ». In : A. SCHNELL (dir.), *Le bonheur*, Paris, Vrin, 2006 (Coll. Thema), p. 79-101. Consulté en ligne le 24 avril 2017 à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/collectifs/bonheur_rous.html#_ftnref59.

⁹⁰¹ OC IV, p. 936.

[...] l'état de nature des hommes, avant qu'ils ne s'unissent en société, était une guerre ; non pas simplement une guerre, mais une guerre de chacun contre chacun. [...] Or, il est aisé de juger qu'une *guerre* permanente est fort peu appropriée à la préservation du genre humain et de n'importe quel homme en particulier⁹⁰².

Mais aussi dans le *Léviathan* : « La cause finale, le but, le dessein [...] que poursuivent les hommes [...] de s'arracher à ce misérable état de guerre »⁹⁰³.

Rousseau développe à peu près le même argumentaire au début du chapitre VI du livre I du *CS* :

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à la conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être⁹⁰⁴.

Pour les deux philosophes, l'établissement d'une autorité civile vise les conditions pour une vie des hommes en paix. Cependant, nous verrons que Rousseau distingue la tranquillité civile qui se soucie peu de liberté et la paix véritable qui requiert au contraire la réalisation de la liberté comme condition de possibilité.

Selon Hobbes, dans l'état de nature, l'homme dispose d'un droit sur toutes choses (*jus in omnia*) :

La nature a donné à *chacun un droit sur toutes choses* : c'est-à-dire qu'à l'état de pure nature, soit avant que les hommes se fussent engagés mutuellement par quelque pacte que ce soit, il était permis à chacun de faire n'importe quoi à n'importe qui, et à avoir possession, usage et jouissance de tout ce qu'il voulait et pouvait⁹⁰⁵.

Dans la *Préface aux lecteurs* du *De cive*, Hobbes compare l'État à une horloge que l'on ne peut expliquer qu'en la décomposant en ses éléments premiers afin de comprendre consécutivement la manière dont ils s'agencent, une comparaison qui traduit « le besoin d'identifier les premiers éléments de l'État pour en faire les 'points de départ' de la doctrine civile »⁹⁰⁶. Ces éléments sont liés à la nature humaine, à l'inaptitude de l'homme à la vie sociale et à l'idée que seule la crainte pourrait contraindre les hommes à vivre en paix ensemble. Au début de la partie I, Hobbes énonce ces facultés de la nature humaine : « la force physique, l'expérience, la raison et la passion »⁹⁰⁷ ; celles-ci « vont rendre compte de la

⁹⁰² Hobbes, *De cive*, I, I, 12-13, p. 105.

⁹⁰³ Hobbes, *Léviathan*, ch. XVII, p. 173.

⁹⁰⁴ *CS*, I, 6, p. 360.

⁹⁰⁵ Hobbes, *De Cive*, I, I, 10, p. 103.

⁹⁰⁶ Philippe Crignon, *Hobbes, Du citoyen*, Présentation, traduction et notes, Paris : GF Flammarion, 2010, p. 31.

⁹⁰⁷ Hobbes, *De cive*, I, I, 1, p. 95 (Présentation, traduction et notes de Philippe Crignon, 2010, GF Flammarion).

condition naturelle des hommes et de la nécessité dans laquelle ils sont d'en sortir grâce à une série de pactes »⁹⁰⁸.

Chez Hobbes, les hommes s'individualisent et diversifient leurs caractères (*De homine*, XIII ; *Léviathan*, XI), certains sont accommodants, d'autres agressifs ou vaniteux. Aussi, « l'état de guerre résulte-t-il des hommes dans leur diversité plutôt que de l'homme en sa nature »⁹⁰⁹. Ainsi, selon P. Crignon, ce ne serait pas la nature humaine qui aurait rendu l'homme méchant chez Hobbes, mais la diversification de celle-ci qui produit « la multitude éparse des hommes qui s'abîme dans la violence. Il en résulte que l'état de nature n'est pas un simple désordre mais une guerre où la nature détruit sa propre œuvre »⁹¹⁰ : « la destruction du genre humain [est] indissociable de la guerre »⁹¹¹. La pluralité humaine emporterait la conséquence suivante : « la nature se retourne contre elle-même »⁹¹². Chez Hobbes, il est vrai que l'ambition des hommes démultiplie l'accumulation. Par calcul, ces derniers vont rechercher raisonnablement, dans leurs interactions avec la multitude des individus semblables à eux - à savoir égoïstes et capables de raison -, à s'emparer du maximum de biens par tous les moyens possibles, en premier lieu afin de préserver leur vie.

Pour le philosophe anglais, l'homme n'est pas « un animal né apte à la société »⁹¹³. En effet, cette insociabilité naturelle de l'homme - une idée partagée avec Rousseau - ne s'explique par l'absence de désir chez lui à vivre en société mais par son incapacité à le faire. Selon Hobbes, il existe une première loi de nature qui est fondamentale selon laquelle « il faut chercher la paix là où il est possible de l'obtenir et [...] il faut chercher des appuis pour la guerre là où c'est impossible »⁹¹⁴. De ce précepte, poursuit Hobbes, découlent toutes les autres lois naturelles - qu'il définit « comme des instructions de la droite raison » -, lesquelles « préconisent les moyens d'obtenir soit la paix soit la défense »⁹¹⁵. Ainsi, l'objectif de la loi fondamentale chez Hobbes est la recherche de la paix, la paix n'étant elle-même comme le souligne Philippe Crignon, « qu'un moyen pour se préserver soi-même »⁹¹⁶.

Ainsi, on peut remarquer que le droit naturel selon Hobbes comporte deux lois. La « première et fondamentale » loi de nature peut s'énoncer comme suit : les hommes recherchent et poursuivent la paix : « [...] tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi

⁹⁰⁸ Crignon, *ibid.*, 2010, p. 31.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ Hobbes, *De cive*, II, XV, 5, p. 294.

⁹¹² Crignon, *ibid.*, 2010, p. 33.

⁹¹³ Hobbes, *De cive* I, I, 2, p. 96.

⁹¹⁴ Hobbes, *De cive* I, II, 1, p. 111.

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ Crignon, *ibid.*, 2010, p. 35.

longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ». De celle-ci découle « l'ensemble du droit de nature » : les hommes ont le droit naturel de se défendre par tous les moyens dont ils disposent : « [...] quand il ne peut pas l'obtenir [la paix], [...] il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre »⁹¹⁷. Au chapitre XIII, c'est la « vie » qui est mise en péril par l'état de nature. Or l'homme dispose d'un droit naturel sur sa vie propre. La question de savoir comment faire tenir ensemble les deux notions de droit et de nature résume tout le problème du droit naturel. Hobbes semble faire ce lien avec la reconnaissance de la propriété de « ma vie » :

Le droit de nature [...] est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin⁹¹⁸.

De la première loi de nature dérive la seconde :

[...] que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même⁹¹⁹.

Ce dernier extrait nous semble très important afin de comprendre la différence principale entre les problématiques initiales de Hobbes et Rousseau, et par conséquent de leurs théories politiques : le premier recherche la paix, le second la liberté. Nous y reviendrons. En outre, les deux philosophes se distinguent sur la question du droit naturel. Dans le passage de l'état de nature à l'état civil, alors que chez le Genevois, le droit naturel est remplacé par le droit politique – ce dernier se substitue au droit naturel –, chez Hobbes, le droit naturel reste inchangé dans l'état civil.

Chez Hobbes, l'« État résulte d'une fondation en ce sens que les hommes doivent, nécessairement et obligatoirement, produire les conditions de leur propre coexistence, grâce à une série de pactes »⁹²⁰. Les étapes de cette fondation découlent des présupposés anthropologiques de l'analyse hobbesienne de l'état de nature qu'il assimile à un état de guerre généralisée :

⁹¹⁷ Hobbes, *Léviathan*, ch. XIV, p. 129.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁹¹⁹ Hobbes, *Léviathan*, ch. XIV, p. 129.

⁹²⁰ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 39.

L'État de guerre de chacun contre chacun ne pourra être surmonté que par une association d'hommes, pacifique à l'intérieur et puissante contre l'extérieur⁹²¹. [...] [Il est] impératif que les hommes, quoique nombreux, suivent tous une même direction et participent tous à une même entreprise⁹²².

Mais ce simple *concours* n'est qu'une forme de coopération :

[...] une association d'aide mutuelle [qui] ne procure pas aux hommes qui concourent (c'est-à-dire aux associés) la sécurité que nous recherchons [...] [Aussi est-il] nécessaire de fournir quelque chose de plus grâce à quoi ceux qui ont, une fois, concouru ensemble à la paix et à l'aide mutuelle en considération du *bien commun*, soient empêchés de se diviser derechef, par crainte, lorsque leur *bien privé* divergera du *bien commun*⁹²³.

Il est donc nécessaire de « passer d'un simple concours à une véritable union des volontés, c'est-à-dire de pérenniser l'accord entre les hommes par une institution qui acquière le sens et la force d'une garantie ». L'objectif est ici d'empêcher autant que possible la dissolution de la société instituée, afin qu'elle soit si improbable que nul ne puisse légitimement la craindre. Seul un pacte peut donner cette garantie, « or un pacte a lui-même besoin de garantie. C'est pourquoi les pactes fondateurs de l'État [...] sont [...] exceptionnels : ils produisent leur propre condition de validité en instituant le souverain »⁹²⁴. Par ces pactes, ce qu'Hobbes nomme la « multitude éparse » devient un peuple. C'est une différence notable entre Hobbes et Rousseau, le peuple étant le résultat de ces pactes fondateurs, il ne peut être une partie contractante. Aussi, n'y-a-t-il pas chez Hobbes, comme c'est le cas chez Rousseau, « un contrat social mais une multitude de pactes interindividuels, chacun faisant la promesse à chaque autre d'obéir à l'autorité civile »⁹²⁵.

P. Crignon souligne une originalité chez Hobbes qui réside dans sa définition de l'union civile comme l'*union des volontés*. Pour comprendre cette formulation hobbesienne, il faut partir de la radicalité de sa conception de l'état de nature selon laquelle « en dehors de toute structure étatique, les volontés individuelles sont portées au conflit et finalement à leur propre destruction ». Aussi, comme la « désunion des volontés » constitue « le problème, leur union signera sa résolution ». Et l'union civile étant l'union des volontés individuelles, cette dernière « ne saurait être obtenue que si chaque volonté s'assujettit à une seule et même volonté : la volonté du souverain, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une assemblée »⁹²⁶. C'est

⁹²¹ Nous soulignons ici que Hobbes et Rousseau semblent se rejoindre sur la nécessité de ce double principe de forces intérieure et extérieure. En effet, chez Rousseau, on peut relever le souci constant de la paix intérieure (rejet des tumultes) et le désir d'indépendance vis-à-vis des puissances extérieures.

⁹²² Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 39-40.

⁹²³ Hobbes, *De cive*, II, V, 4, p. 159-160.

⁹²⁴ Crignon, *ibid.*, 2010, p. 40.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁹²⁶ *Ibid.*

pourquoi, ainsi que le souligne le chercheur, la soumission ne doit pas être comprise chez Hobbes comme « une valeur en elle-même », car « elle est subordonnée au processus d'unification » de la multiplicité des hommes. En effet, une multitude éparse « ne devient un peuple qu'en se dotant d'une volonté propre et unique »⁹²⁷. Nous voulons souligner ici à la fois ce qui constitue une différence et une similitude avec la proposition politique de Rousseau, la similitude semble résider dans la nécessité d'une volonté propre et unique - volonté générale chez Rousseau, volonté incarnée par le souverain chez Hobbes -, la différence se trouve bien sûr dans la volonté issue d'une « soumission » à un ou plusieurs individus ; cette dernière quelque soit sa forme étant impensable chez Rousseau, alors qu'elle apparaît comme le moyen de réalisation de l'union civile chez Hobbes.

Mais, pour Crignon, réaliser l'union par la soumission conduit Hobbes à des apories desquelles il tentera de sortir en affinant peu à peu la formulation de ses principes, de son premier grand traité politique *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640) jusqu'au *De cive* (1642) :

[...] celui qui assujettit sa *volonté* à la volonté d'un autre lui transfère le *droit* qu'il a sur ses *forces* et ses *facultés*, de sorte que, puisque les autres en ont fait autant, celui à qui il se soumet possède tant de forces qu'il peut, par la terreur qu'elles produisent, conformer les volontés individuelles à l'unité et à la concorde⁹²⁸.

Au paragraphe précédent, Hobbes décrit le principe de réalisation ainsi que les conséquences pratiques de cette soumission :

Cette *soumission* de la *volonté* de chacun à la *volonté d'un seul homme* ou *d'une assemblée* se réalise alors quand chacun s'oblige par un pacte envers chaque autre à ne pas résister à la *volonté* de cet *homme* ou de cette *assemblée*⁹²⁹, à laquelle il s'est soumis, c'est-à-dire à ne pas lui refuser son assistance et l'emploi de ses forces contre d'autres, quels qu'ils soient (étant entendu qu'il conserve le droit de défendre sa personne contre toute violence). Et cela s'appelle une UNION. La *volonté de l'assemblée*, en outre, est considérée comme étant *celle de la majorité* des hommes qui la constituent⁹³⁰.

Dans ce passage, se donne à voir clairement la différence fondamentale entre les propositions de Rousseau et Hobbes qui réside dans la nécessité chez le second non partagée par le premier d'assujettir la volonté individuelle à celle d'un homme ou d'une assemblée.

En effet, de la conception hobbesienne de l'institution du gouvernement, Rousseau refuse toute idée d'une aliénation partielle de la liberté de chaque individu au profit d'un tiers

⁹²⁷ Crignon, *ibid.*, p. 42.

⁹²⁸ Hobbes, *De cive*, II, V, 8, p. 162.

⁹²⁹ Comme Hobbes l'écrit au paragraphe précédent, une assemblée est « un groupe de plusieurs hommes qui délibèrent sur ce que chacun doit faire et ne pas faire, en vue du bien commun de tous » (Hobbes, *De cive*, II, V, 6, p. 162) ; délibérer signifiant ici débattre et décider.

⁹³⁰ Hobbes, *De cive*, II, V, 7, p. 162.

non contractant, car cela revient à faire de cet acte un contrat unilatéral, puisque tous s'engagent à l'égard de ce tiers, lequel de son côté ne s'engage pas lui-même à l'égard des individus. Pour Rousseau, ce type de contrat est illégitime, car même si l'effet attendu par celui-ci est la recherche de la paix et la garantie de relations non conflictuelles entre les particuliers, il n'en reste pas moins un « pacte de soumission » :

Ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi dans lequel, simples officiers du Souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association⁹³¹.

Le contrat de soumission de Hobbes qui consiste en un assujettissement volontaire d'un individu à un autre individu (ou à plusieurs) est impensable dans le rousseauisme, puisqu'il s'agirait d'aliéner sa liberté, ce qui est impossible, car : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs »⁹³². Dès lors, dans sa théorie du gouvernement, Rousseau veille à ce que les individus n'obéissent qu'à eux-mêmes, et on comprend aussi pourquoi l'obéissance au gouvernement ne peut être légitime à ses yeux qu'à la condition que les magistrats désignés soient de « simples officiers du souverain », ce que le Genevois explique très clairement dans l'extrait qui suit :

Le Peuple ne peut contracter qu'avec lui-même : car s'il contractait avec ses officiers, comme il les rend dépositaires de toute sa puissance et qu'il n'y aurait aucun garant du contrat, ce ne serait pas contracter avec eux, ce serait réellement se mettre à leur discrétion⁹³³.

Pour Hobbes :

[...] la *convergence* de plusieurs volontés à une même fin [ce que le philosophe anglais nomme le *concours*, celui de plusieurs personnes à une entreprise commune⁹³⁴] ne suffit pas à préserver la paix et une solide défense, il est requis qu'il y ait une *volonté singulière* de tous concernant tout ce qui est nécessaire à la paix et à la défense. Or ceci ne peut se réaliser que si chacun assujettit sa *volonté* à *une* autre *volonté*, celle d'un homme évidemment, ou aussi celle d'une *assemblée*, en sorte qu'elle tienne lieu de la *volonté* de tous et de chacun, quoi que *veille* cet homme ou cette assemblée, concernant tout ce qui est nécessaire à la paix commune⁹³⁵.

La formulation « tienne lieu » introduit, selon P. Crignon dans son commentaire, l'idée de lieutenance (*habere pro*). Pour le chercheur, la lieutenance ne doit pas être considérée

⁹³¹ CS, III, 1, OC III, p. 396.

⁹³² CS, I, 4, OC III, p. 356.

⁹³³ *Fragments politiques III. [Du pacte social]*, OC III, p. 482.

⁹³⁴ Hobbes, *De cive*, II, VI, 1, p. 166.

⁹³⁵ Hobbes, *De cive*, II, V, 6, p. 161-162.

comme un simple processus de reconnaissance dans lequel chaque citoyen, « en vertu d'une fiction juridique, accepterait de considérer que la volonté du souverain passe par celle de tous et de chacun », elle doit tout au contraire être envisagée comme :

[...] une relation constitutive et tout à fait réelle qui donne naissance à la volonté de l'État, donc à l'État lui-même. La volonté du souverain est celle de *tous* et de *chacun* de manière médiante. Et puisque une *unique* volonté tient lieu de la volonté de *chacun*, elle devient la volonté de *tous*. L'unité du souverain rejaillit sur la multitude, qui se transforme ainsi en peuple. Ce ne sont donc pas les pactes de soumission qui donnent naissance à l'État, mais cette relation de lieutenance⁹³⁶.

Autrement dit, le peuple serait effectivement réalisé par la médiation ou la « lieutenance » du souverain. Aussi ne peut-il vouloir qu'à travers le souverain et n'a de volonté propre qu'en ce dernier⁹³⁷. C'est l'objet de l'article 9 du chapitre V de la partie II du *De cive* :

L'union ainsi réalisée est appelée *État*, c'est-à-dire *société civile*, ou encore *personne civile*. Car, puisqu'il existe une *volonté singulière* de tous, elle doit être prise pour une *personne singulière* [...] Un ÉTAT [...] est une *personne singulière*, dont la *volonté*, en vertu d'un pacte entre plusieurs hommes, doit tenir lieu de leur *volonté* à tous, afin qu'elle puisse employer les forces et les facultés individuelles à la paix et à la défense communes⁹³⁸.

Cette union est ainsi la cause de l'État que l'on peut aussi qualifier de *société civile* ou de *personne civile*⁹³⁹. Si Hobbes parle ici de l'État comme d'une *personne civile*, ce n'est pas seulement pour signifier, à l'instar des juristes, qu'une association d'individus peut être considérée comme un tout car elle possède une unité, mais bien aussi pour souligner « l'existence d'une *volonté* unique »⁹⁴⁰, les volontés de tous les membres de l'association n'en formant qu'une seule. Ainsi, c'est ce motif de l'existence d'une volonté unique qui pousse le philosophe anglais à employer la notion de personne, car il est convaincu que le pouvoir souverain dans l'État doit nécessairement être détenu par un homme ou une assemblée qui possède une volonté propre, car, comme il l'affirme clairement dans le passage suivant :

[...] l'âme est ce par quoi l'homme possède une volonté, c'est-à-dire ce par quoi il peut vouloir et ne pas vouloir : de la même manière, c'est par celui qui possède le *pouvoir souverain* et non autrement qu'un État a une volonté et qu'il peut vouloir et ne pas vouloir⁹⁴¹.

⁹³⁶ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 418, note 15.

⁹³⁷ Crignon, *ibid.*, 2010, p. 54.

⁹³⁸ Hobbes, *De cive*, II, V, 9, p. 162-163.

⁹³⁹ Hobbes, *De cive*, II, V, 9, p. 162, ou encore au chapitre XVII du *Léviathan*.

⁹⁴⁰ Crignon, *ibid.*, 2010, p. 422, note 24.

⁹⁴¹ Hobbes, *De cive*, II, VI, 19, p. 184.

Nous remarquons que si Rousseau et Hobbes semblent se rejoindre sur la nécessité d'une volonté commune, générale pour l'un, tenant lieu de volonté de tous pour l'autre, les deux philosophes s'éloignent sur la question de sa médiation qui, chez Hobbes, découle de la relation de « lieutenance » qu'il développe dans sa doctrine de la représentation notamment au chapitre XVI du *Léviathan* qui en clôt la première partie⁹⁴². On le sait Rousseau rejette l'idée de représentation dans le *CS*, mais il se montre moins radical dans les *CGP*, ainsi que nous l'avons développé à la fin de notre première partie. En outre, on peut s'interroger sur l'emploi par P. Crignon du terme de lieutenance pour qualifier la médiation entre le peuple et le souverain. Est-il approprié ou plutôt ne masque-t-il pas le fait que cette dernière demeure chez Hobbes (différence radicale avec Rousseau) un contrat, un transfert de droit et une aliénation des volontés ? En effet, en tant que représentant, le « magistrat » de Hobbes se substitue à l'individu-citoyen dans son droit d'exercer sa propre volonté. S'agissant de la réalisation du peuple, nous pourrions ajouter avec B. de Jouvenel que Rousseau développe un « hobbisme retourné »⁹⁴³ : alors que chez Hobbes, dans le *Léviathan*, la multitude devient un peuple en formant une unité semblable à celle d'un homme, Rousseau part de ce qui est semblable à tout homme pour concevoir la volonté générale, infaillible comme l'instinct de l'être naturel⁹⁴⁴. Chez Rousseau, la communauté est instituée par le pacte d'association en tant que *moi commun* dont la constitution suit immédiatement le contrat. Dans sa théorie de la souveraineté, il trouve avec la volonté générale une solution au problème de la transformation de la multitude en tout.

À la différence de Hobbes, le Genevois considère que la paix et la sécurité recherchées ne sauraient être véritablement acquises par ce contrat de soumission même consentie, car aucune garantie n'est donnée en retour aux contractants que le pouvoir sera continuellement exercé avec équité ni qu'il sera toujours dirigé vers l'intérêt commun. Aussi Rousseau juge-t-il absurde l'hypothèse consistant à penser que, dans l'état civil « naissant », les hommes tout juste sortis de l'état de nature, où ils étaient soumis à la violence et à l'arbitraire généralisés, se seraient jetés « entre les bras d'un maître absolu »⁹⁴⁵. Nous y reviendrons ci-après.

Dans le second *Discours*, Rousseau se contente encore de suivre l'opinion commune⁹⁴⁶ s'agissant de la « nature du pacte fondamental de tout gouvernement », même

⁹⁴² Hobbes, *Léviathan*, ch. XVI, p. 161-169.

⁹⁴³ Bertrand de Jouvenel. *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*. Paris : Hachette Littérature, 1988, (Pluriel), p. 97.

⁹⁴⁴ Bertrand de Jouvenel, *ibid.*, p. 98.

⁹⁴⁵ Second *Discours*, OC III, p. 180.

⁹⁴⁶ Cette opinion commune est formulée par Diderot dans l'article « Autorité politique » de l'*Encyclopédie* (Starobinski, *Notes et variantes au second Discours*, OC III, p. 1355).

s'il laisse entendre que cet objet de recherche reste à explorer. Aussi ne semble-t-il pas satisfait de cette opinion commune mais son opinion personnelle n'est pas encore fixée sur la vraie nature de ce pacte. Ainsi pense-t-il encore dans ce texte un contrat qui reste un contrat de soumission. Il déclare se borner :

[...] à considérer [...] l'établissement du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit ; contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union. Le peuple ayant, au sujet des relations sociales, réuni toutes ses volontés en une seule, tous les articles sur lesquels cette volonté s'explique, deviennent autant de lois fondamentales qui obligent tous les membres de l'État sans exception, et l'une desquelles règle le choix et le pouvoir des magistrats chargés de veiller à l'exécution des autres. Ce pouvoir s'étend à tout ce qui peut maintenir la constitution, sans aller jusqu'à la changer. On y joint des honneurs qui rendent respectables les lois et leurs ministres, et pour ceux-ci personnellement des prérogatives qui les dédommagent des pénibles travaux que coûte une bonne administration. Le magistrat, de son côté, s'oblige à n'user du pouvoir qui lui est confié que selon l'intention des commettants, à maintenir chacun dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient, et à préférer en toute occasion l'utilité publique à son propre intérêt⁹⁴⁷.

Il faudra attendre le *Contrat social* pour que le Genevois n'admette qu'un contrat dans l'État. Il n'y aura dès lors ni pacte de soumission ni contrat de gouvernement, mais « seulement un pacte d'association » : « Il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association ; et celui-là seul en exclut tout autre. On ne saurait imaginer aucun contrat public, qui ne fut une violation du premier »⁹⁴⁸. Rousseau exclut ici la théorie du double contrat. Dans son commentaire, R. Derathé souligne que la formule « vise manifestement Pufendorf qui faisait suivre le pacte d'association d'un pacte de soumission »⁹⁴⁹. Notons que Hobbes et Rousseau se rejoignent sur cette idée d'un pacte unique, même si leurs conceptions respectives de celui-ci se distinguent, série de pactes mutuels établissant un transfert de droit à une personne (ou à une assemblée) pour le premier, « engagement réciproque [des individus] avec le corps dont ils vont devenir membres »⁹⁵⁰ pour le second.

Le CS parvient à concilier ordre et liberté sans passer par le double contrat - *pactum societatis* et *pactum subjectionis* - des juristes de l'École du droit naturel (Grotius, Pufendorf et Althusius). Rousseau exclut ainsi toute idée de sujétion avec sa théorie d'un contrat unique, qui implique que l'individu devient citoyen à la fois souverain et sujet de lui-même, obéissant volontairement à la loi (de l'État) qu'il se donne lui-même.

⁹⁴⁷ Second *Discours*, OC III, p. 184-185.

⁹⁴⁸ CS, III, 16, p. 433.

⁹⁴⁹ *Droit de la nature et des gens*, I. VII, ch. II, § 8. In : DERATHÉ, *Notes et variantes sur le Contrat social*, OC III, p. 1490.

⁹⁵⁰ Derathé. *Rousseau et la science politique de son temps*. *Op. cit.*, p. 223.

Reprenant l'état de guerre hobbesien comme état universel et perpétuel, Rousseau, contre Hobbes, transforme « l'aliénation totale dans l'extériorité en aliénation totale dans l'intériorité »⁹⁵¹ (celle de l'ensemble constitué par les individus cocontractants). Chez Hobbes, cette extériorité s'incarne dans le Prince, lequel n'est pas lié par une promesse et n'offre aux individus contractants aucune garantie contre le despotisme. Chez Rousseau, les individus libres s'aliènent à eux-mêmes et ainsi ne perdent pas leur liberté, car le souverain se confond parfaitement à la communauté formée par ces individus. Pour Althusser, alors que « le refus de toute transcendance avait chez Hobbes, pris la forme de la transcendance de fait de l'extériorité du Prince au contrat [...] [,] Rousseau reste seul dans l'immanence, sans nul recours à un tiers [...] »⁹⁵².

2.1.2.3 Rousseau, Hobbes : de la multitude à l'unité du peuple souverain

Une question centrale apparaît dans la philosophie politique de Hobbes : comment passe-t-on de la multitude au peuple, ou comment une multitude devient-elle un peuple ? Pour le philosophe anglais, les hommes ne sont pas naturellement désireux et capables de vivre ensemble, et sans la nécessaire institution de l'État, ceux-ci s'achemineraient vers leur propre destruction. L'institution politique est alors la condition de réalisation de l'être-ensemble. Cette ontologie politique hobbesienne rend compte de la naissance toujours conjointe de l'individu et de la communauté, car, « [e]n assurant la coexistence des hommes, l'État permet aussi à chaque individu d'exister. [...] Instituer l'État, c'est constituer un nouvel étant : il faut *réaliser* une union »⁹⁵³.

Au début du chapitre XVI, Hobbes pense toutes les possibilités de la personnification. Hobbes veut éviter que le peuple existe avant la représentation (avant d'être représenté), il ne veut surtout pas montrer que ce serait possible, car cela supposerait que la solution est déjà là, c'est-à-dire que la multitude forme déjà un peuple, qu'elle forme déjà une unité. Or, il veut au contraire montrer que c'est la représentation qui va former cette unité. Avant la procédure d'autorisation, les hommes ne sont qu'une multitude éparse qui n'a pas d'unité. C'est précisément en se donnant un représentant que cette multitude va se muer, se métamorphoser, se convertir en un peuple uni en une personne singulière.

⁹⁵¹ Althusser, *op. cit.*, 1967, p. 23-24.

⁹⁵² Althusser, *ibid.*, p. 24.

⁹⁵³ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 62.

Soulignons que, chez Hobbes (comme chez Rousseau), c'est donc le contrat qui fonde le peuple. Ce dernier ne préexiste pas au contrat. Mais alors qui signe ce contrat ? Il s'agit d'une multitude d'individus, laquelle, dans et par ce contrat, se forme en tant que peuple. Plus exactement, il s'agit d'une série de contrats - car un seul contrat supposerait déjà l'existence d'un peuple, comme c'est le cas chez Rousseau où l'on peut penser considérer que le peuple semble surgir en quelque sorte de nulle part -, une multitude de pactes entre individus, dans lesquels le souverain n'est pas partie prenante, celui-ci ne contractant pas dans la convention fondatrice. Et par ces pactes mutuels, chacun va *autoriser* cette personne, ce tiers, et reconnaître ses décisions, ses actes comme étant les siens propres par la représentation. Par ces pactes que chacun a contractés avec les autres, chaque individu est tenu de reconnaître qu'il est lui-même auteur de ce que fait son représentant, lequel représente les individus de manière distributive et collective, chacun distributivement et tous collectivement. Le souverain est donc extérieur au contrat, il est en le bénéficiaire, un principe qui semble impensable d'un point de vue rousseauiste. Le seul individu que Rousseau pense comme étant extérieur au contrat est le grand Législateur, mais ce dernier ne prend pas part à la souveraineté.

Cependant, on peut se demander comment s'effectue le choix du souverain hobbesien ? Ce point apparaît comme une limite de la théorie du philosophe anglais, lequel n'expose pas les critères qui pourraient permettre ce choix. En effet, Hobbes s'attache davantage à la forme - à la procédure -, plutôt qu'au contenu. Cette importance accordée à la forme et non au contenu révèle le problème auquel s'est heurté le penseur anglais, à savoir celui des critères de choix : Hobbes ne définit pas les critères permettant le choix de la personne ou des personnes devant incarner le peuple. Toutefois, ces propos doivent être tempérés par la préférence de Hobbes pour un gouvernement monarchique, une préférence clairement affirmée et justifiée (en six arguments) au chapitre XIX du *Léviathan* :

La différence entre ces trois espèces d'État ne réside pas dans une différence de pouvoir, mais dans une différence de commodité ou d'aptitude à procurer au peuple la paix et la sécurité, qui sont la fin en vue de laquelle elles ont été instituées. Et si nous comparons la monarchie aux deux autres formes de République, nous pouvons remarquer, premièrement, que quiconque est dépositaire de la personnalité du peuple, ou appartient à l'assemblée qui en est dépositaire, est aussi dépositaire de sa propre personne naturelle ; et, même s'il est attentif, dans sa personnalité publique, à favoriser l'intérêt commun, il est néanmoins plus attentif encore, ou en tout cas pas moins, à favoriser son bien privé, celui de sa maison, de sa parenté, de ses amis ; et en général, si l'intérêt public vient à s'opposer à l'intérêt privé, il donne la préférence à celui-ci : les passions des hommes en effet, sont communément plus puissantes que leur raison. Il s'ensuit que c'est là où l'intérêt public et l'intérêt privé sont le plus étroitement unis que l'intérêt public est le plus avantage. Or, dans une monarchie, l'intérêt privé est le même intérêt que l'intérêt public : la richesse, le pouvoir,

l'honneur d'un monarque ne reposent que sur la richesse, la force et la réputation de ses sujets ; aucun roi, en effet, ne peut être riche, glorieux, ou en sécurité, si ses sujets sont pauvres, exposés au mépris, trop affaiblis par le besoin ou les dissensions pour soutenir une guerre contre leurs ennemis. Dans une démocratie, en revanche, ou une aristocratie, la prospérité publique n'ajoute pas autant à la fortune privée d'un homme corrompu ou ambitieux que ne le fait, bien souvent, une recommandation perfide, une action traîtresse, une guerre civile⁹⁵⁴.

Le principal argument défendu par le philosophe anglais ici repose sur l'avantage que constitue l'identité entre intérêt privé et intérêt public dans la personne du monarque, identité qui peut le mieux garantir, selon lui, la prospérité publique. Dans ce chapitre, une série d'arguments vise à démontrer la supériorité de cette forme de république⁹⁵⁵ sur les deux autres (démocratie et aristocratie). Citons notamment : « [...] les résolutions d'un monarque ne sont pas sujettes à une autre inconstance que celle de la nature humaine, alors que dans les assemblées, en sus de celle qui vient de la nature, intervient une autre inconstance qui tient au nombre »⁹⁵⁶ ; et encore : « [...] un monarque ne peut pas être en désaccord avec lui-même, par envie ou par intérêt ; alors qu'une assemblée le peut, et au point de pouvoir provoquer une guerre civile »⁹⁵⁷.

Tout comme Hobbes, Rousseau interroge les conditions ontologiques de la communauté des hommes, mais à la différence du philosophe anglais, le problème du Genevois est avant tout celui de la liberté humaine, et non en premier lieu celui de l'État. Pour P. Crignon, les traits caractéristiques de l'État hobbesien sont les suivants : « la *personnalisation* de l'État, la *volonté* comme moteur du politique, [...] la *représentation* comme mode d'être, une *neutralisation* politique de la fin des temps »⁹⁵⁸.

Sur cette question ontologique de la communauté, Rousseau part de la liberté, Hobbes de la paix et la sécurité. Le Genevois est en effet convaincu que « rien ne saurait compenser la perte d'un bien aussi précieux que la liberté et la guerre civile lui paraît moins redoutable que la tyrannie »⁹⁵⁹. Il l'affirme dans une réponse à la conception hobbesienne : « ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté »⁹⁶⁰. Ajoutons avec R. Derathé que Rousseau fait une distinction claire entre la tranquillité civile, de laquelle jouissent les hommes sous la protection d'un despote, et la « paix véritable », qui serait de ne pas vivre

⁹⁵⁴ Hobbes, *Léviathan*, ch. XIX, p. 195.

⁹⁵⁵ Pour Hobbes les trois formes classiques - la monarchie, la démocratie et l'aristocratie - sont les « trois espèces de Républiques » (Hobbes, *Léviathan*, ch. XIX, p. 194).

⁹⁵⁶ Hobbes, *Léviathan*, ch. XIX, p. 196.

⁹⁵⁷ Hobbes, *Léviathan*, ch. XIX, p. 196.

⁹⁵⁸ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 63.

⁹⁵⁹ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 106.

⁹⁶⁰ CS, III, 9, p. 420, en note.

sous la menace des caprices de ce souverain⁹⁶¹ : « On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu'y gagnent-ils [...] si cette tranquillité-même est une de leurs misères ? On vit tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s'y trouver bien ? »⁹⁶². La sécurité ou la tranquillité civile ne suffisent donc pour Rousseau à qualifier l'état sous lequel vivent les individus dans une monarchie absolue de paix véritable, puisqu'ils ne sont pas à l'abri des « abus de pouvoir » ou des « folies de leur souverain qui peut, selon son bon plaisir, disposer de leurs biens et même de leurs vies »⁹⁶³. Pour le Genevois, il est insensé de défendre l'idée que les hommes, en formant les sociétés civiles, se « seraient tous soumis à la discipline des lois, à l'exception d'un seul qui conserverait la liberté de tout faire, et serait par surcroît investi du pouvoir de commander aux autres »⁹⁶⁴. Il avance cet argument notamment dans le second *Discours* :

Il ne serait pas plus raisonnable de croire que les peuples se sont d'abord jetés entre les bras d'un maître absolu, sans conditions et sans retour, et que le premier moyen de pourvoir à la sûreté commune qu'aient imaginé des hommes fiers et indomptés, a été de se précipiter dans l'esclavage. En effet, pourquoi se sont-ils donné des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et protéger leurs biens, leurs libertés, et leurs vies, qui sont, pour ainsi dire, les éléments constitutifs de leur être ? Or, dans les relations d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un étant de se voir à la discrétion de l'autre, n'eût-il pas été contre le bon sens de commencer par se dépouiller entre les mains d'un chef des seules choses pour la conservation desquelles ils avaient besoin de son secours ?⁹⁶⁵

Dès lors, le contrat hobbesien ne pouvait trouver grâce aux yeux de Rousseau, pour qui la liberté est inaliénable parce qu'elle est un don de la nature⁹⁶⁶. Cette qualité consiste, dans l'état civil, en une indépendance envers la volonté d'autrui. Aucune aliénation même partielle de celle-ci ne peut être justifiable quand bien même l'individu recevrait en contrepartie la sécurité. Dans les rapports d'homme à homme, notre auteur entend bien exclure toute forme de domination. Pour le Genevois, l'État tire sa véritable légitimité de la condition que l'homme puisse conserver sa liberté lors de ce passage de la nature à la communauté⁹⁶⁷.

En outre, la volonté générale que chacun a en lui et que les volontés particulières font naître en discernant ce qu'elles ont d'intérêt commun, est irréprésentable chez Rousseau, car il s'agit de préserver l'indépendance de chacun envers la volonté d'autrui. Notons que cette

⁹⁶¹ Robert Derathé. *op. cit.*, p. 106.

⁹⁶² *CS*, I, 4, p. 355.

⁹⁶³ Robert Derathé, *ibid.*

⁹⁶⁴ *Ibid.*

⁹⁶⁵ Second *Discours*, OC III, p. 180-181.

⁹⁶⁶ Souvenons-nous : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme » (*CS*, I, 4, OC III, p. 356).

⁹⁶⁷ *CS*, I, 6, OC III, p. 360. Déjà cité.

indépendance est un fait imposé par la solitude. Soulignons-le de nouveau, Rousseau pense à la différence de Hobbes un individu isolé. Selon Jean Terrel, pour le philosophe anglais, « il est naturel aux hommes de désirer vivre en ensemble et de chercher les moyens (la société, l'État) qui rendent cela possible : en ce sens, l'homme de Hobbes est un animal social et même politique »⁹⁶⁸. Dans le *De cive*, Hobbes affirme clairement que l'homme est, « en un certain sens », un animal social⁹⁶⁹ :

Il est vrai qu'une solitude perpétuelle est pénible à l'homme par nature, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'homme, et sitôt qu'il est né. Les enfants ont en effet besoin de l'aide des autres pour vivre, et les adultes pour bien vivre. Que les hommes désirent se rencontrer mutuellement sous la contrainte de la nature, je ne le nie donc pas⁹⁷⁰.

Pour J. Terrel, il ne s'agit pas seulement d'un désir de rencontre mutuelle des hommes (selon la traduction ci-dessus de P. Crignon), il ne s'agit pas de « désirer la compagnie de nos semblables » (selon la traduction de S. Sorbière de 1649), il faut plutôt considérer que le propos de Hobbes dans ce passage du *De Cive* consiste à défendre l'idée que les « hommes désirent par contrainte naturelle vivre ensemble [en latin : *alterum alterius congressum appetere*] »⁹⁷¹. En outre, il ne s'agit pas « non plus seulement de rencontres ponctuelles et aléatoires comme celles des hommes dans la forêt du premier état de nature chez Rousseau »⁹⁷². Ainsi, à la différence du Genevois qui pense un homme naturel isolé, chez Hobbes : « Par nature les hommes vivent ensemble parce que chacun veut user de la puissance des autres pour vivre et vivre heureux [...] Si le désir de société et même de société civile est naturel (au sens où des relations pacifiques sont indispensables à la coexistence et à la coopération), l'aptitude à la société et à l'existence politique ne l'est pas »⁹⁷³.

2.1.2.4 La volonté, moteur du politique

Rousseau partage avec ses prédécesseurs Hobbes et Pufendorf, desquels il a lu une partie des œuvres, certaines conceptions, notamment celle distinguant multitude et peuple, mais aussi celle d'une union politique fondée sur l'existence d'une volonté commune. La

⁹⁶⁸ Jean Terrel, « Le lien social chez Hobbes », p. 206, en note. In : BERTHIER, Jauffrey, DUBOS, Nicolas, MILANESE, Arnaud, TERREL, Jean (dir.). *Lectures de Hobbes*. Paris : Ellipses, 2013.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

⁹⁷⁰ Hobbes, *De cive* I, I, 2, p. 99. In : CRIGNON, Philippe, *Hobbes, Du citoyen*, Présentation, traduction et notes, Paris : GF Flammarion, 2010.

⁹⁷¹ Terrel, *ibid.*

⁹⁷² Terrel, *ibid.*

⁹⁷³ Terrel, *ibid.*, p. 220.

thèse selon laquelle un peuple est un peuple parce qu'il possède une volonté s'inscrit, avant d'arriver jusqu'à Rousseau, dans une succession de travaux conceptuels qui part de Hobbes en passant par les théoriciens du droit naturel, notamment Pufendorf et Burlamaqui. Partant de l'égal constat de la nécessité de l'institution d'une autorité civile afin de quitter un état de nature où les volontés particulières s'entredétruisent (Hobbes) ou du moins s'affrontent (Pufendorf, Burlamaqui), Hobbes et Rousseau vont alors formuler le problème de la même manière, à savoir que la divergence des volontés particulières nécessite l'élaboration d'une volonté unique. Devant la difficulté théorique que constitue la construction d'une volonté unique, singulière, à partir d'une pluralité de volontés particulières distinctes, les solutions des deux philosophes vont diverger. Mais ils ont en commun de chercher tous les deux à transformer une multitude en peuple, une foule en unité. Cette unification ne peut se faire que par la volonté. Il y a donc primat de la volonté en politique chez les deux, qu'elle soit qualifiée de générale (Rousseau) ou de commune (Hobbes).

Au chapitre XII de la partie II du *De cive* intitulé « Des clauses internes de dissolution de l'État », Hobbes insiste, à l'article 8, sur la nécessité de réaliser l'unité du peuple, comme a pu le faire également Rousseau dans le *Contrat social*⁹⁷⁴ :

[...] le fait que des hommes ne distinguent pas assez entre un *peuple* et une *multitude* nuit au gouvernement civil [...] Un *peuple* est une chose *une*, qui a une *volonté singulière* et à quoi on peut attribuer *une* action *singulière*. On ne peut rien dire de tel à propos d'une multitude⁹⁷⁵.

Comme le souligne P. Crignon, le souverain hobbesien a « pour fonction d'octroyer à la multitude l'unité qu'elle n'a pas naturellement en lui prêtant une volonté singulière et exclusive⁹⁷⁶ »⁹⁷⁷. Le philosophe anglais trouve une solution à ce problème, nous l'avons souligné précédemment, en faisant de la volonté du souverain une volonté qui tienne lieu de volonté de tous et de chacun, emportant ainsi la conséquence de convertir la multitude en peuple. Selon ce principe, le peuple n'est, veut et ne veut qu'à travers ou « dans » celui qui

⁹⁷⁴ Le contrat social de Rousseau produit un corps collectif : « un corps moral et politique composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique* » (CS, I, 6, OC III, p. 361-362). En outre, Rousseau distingue aussi, tout comme Hobbes, l'unicité du peuple et la « multitude d'hommes inconnus les uns aux autres » (CS, II, 9, OC III, p. 387).

⁹⁷⁵ Hobbes, *De cive*, II, XII, 8, p. 247-248.

⁹⁷⁶ Nous soulignons ici que Rousseau attribue également au peuple une volonté unique et exclusive dans l'État - la volonté générale -, mais que celle-ci est placée de manière immanente dans le peuple souverain.

⁹⁷⁷ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 59.

détient le peuple souverain. Il est dès lors moins étonnant de lire de la plume de Hobbes qu' : « En tout État, c'est le *peuple* qui règne »⁹⁷⁸.

Hobbes poursuit en affirmant qu'en toute forme de gouvernement, c'est bien le peuple qui est souverain :

Même dans les *monarchies*, le *peuple* est souverain : le *peuple* en effet veut par la volonté d'un seul homme. Quant à la *multitude*, ce sont les citoyens, c'est-à-dire les sujets. Dans une *démocratie* ou une *aristocratie*, les citoyens sont la *multitude*, tandis que le *Conseil* est le *peuple*. Dans une *monarchie*, les sujets sont la *multitude* et (bien que ce soit un paradoxe) le *roi* est le *peuple*⁹⁷⁹.

Dans cet article majeur du *De cive*, Hobbes distingue le peuple et la multitude, ce qui le conduit à identifier le peuple au souverain. Mais comme l'écrit Crignon dans son commentaire, « cette identification » n'est pas « une identité puisqu'elle se réalise médiatement », puisque le « peuple ne veut que par le souverain ; c'est donc le souverain qui fait le peuple et non l'inverse. Le peuple n'a d'existence, de volonté, de droit et d'actes propres que par l'intermédiaire du souverain »⁹⁸⁰. Il n'y a pas identité car les sujets sont distincts du souverain. Cependant, ils « doivent aussi et par ailleurs pouvoir s'identifier à lui, raison pour laquelle ils sont toujours et en même temps citoyens »⁹⁸¹. Cette identification rend possible l'union civile qui donne naissance au peuple. Mais l'union civile ne fait pour autant disparaître la multitude : « à l'intérieur de l'État, peuple et multitude sont une même chose considérée de deux points de vue différents »⁹⁸². Nous relevons ici que la formulation n'est pas sans rappeler les individus-citoyens rousseauistes, à la fois sujets et souverains des lois.

La conception du peuple chez Hobbes suppose l'unité de ces membres, tandis que la multitude désignant l'ensemble des citoyens considérés de manière distributive ne constitue pas un peuple. On pourrait être tenté de formuler une interprétation « démocratique » de la lecture de cet article 8 (précité) en s'appuyant sur la formule – « le *peuple* est souverain » –, mais ce n'est pas la voie que suit le principal représentant de l'École allemande du droit naturel Pufendorf qui la récuse fermement :

[...] à l'égard des paroles suivantes : *Dans les monarchies, c'est le peuple qui commande, car il veut par la volonté d'une seule personne* ; il vaudrait mieux dire, pour s'exprimer

⁹⁷⁸ Hobbes, *De cive*, II, XII, 8, p. 248.

⁹⁷⁹ *Ibid.*

⁹⁸⁰ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 446.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁸² *Ibid.*

plus clairement, que, dans un État Monarchique, le Peuple est censé vouloir ce que veut le Roi. On ne saurait donner d'autre sens raisonnable à ce paradoxe : *le Roi est le peuple*⁹⁸³.

Cependant, pour P. Crignon, la question abordée par Hobbes « des conditions de possibilité d'une volonté du peuple, donc du peuple lui-même, annonce l'entreprise rousseauiste⁹⁸⁴ »⁹⁸⁵. Dans la formule hobbesienne, « en tout État, c'est le *peuple* qui règne », il est possible d'y voir « la vocation démocratique de la modernité politique, cette idée qu'en dehors de la démocratie, entendue désormais comme régime du peuple souverain, il n'existe pas d'État à proprement parler »⁹⁸⁶.

La question de l'union inaugurée par Hobbes et continuée par les jusnaturalistes est aussi celle de Rousseau, mais, à la différence de ces prédécesseurs, le Genevois se distingue par sa conviction qu'« une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale »⁹⁸⁷. Il s'oppose sur ce point à la position de Pufendorf qui affirmait que l'on pouvait « fort bien distinguer dans un Monarque deux sortes de volonté, savoir, la *volonté publique*, qui représente la volonté de l'État ; et la *volonté particulière*, par laquelle le Roi fait comme toute autre personne, les actions qui n'ont aucun rapport aux affaires publiques »⁹⁸⁸. Le juriste allemand soutenait, quelques pages avant, que « la volonté du Chef représente la volonté de tous les Membres »⁹⁸⁹. Mais, par là même, il s'oppose également à Hobbes, duquel s'inspire le juriste allemand dans ces formules, lesquelles, ainsi que le souligne P. Crignon, trouvent « leur origine dans la théorie de la représentation que Hobbes développe dans le *Léviathan* et d'après laquelle le souverain représente le peuple et endosse la personne de l'État »⁹⁹⁰.

Cependant, des rapprochements entre Hobbes et Rousseau semblent tout de même possibles. En plus de rejoindre le philosophe anglais sur la nécessité de réaliser une union civile, le Genevois semble trouver dans la nécessité d'une volonté unique du tout la même réponse que Hobbes à la question de l'union : pour Hobbes, il s'agit d'une volonté commune, la soumission de toutes les volontés particulières à une volonté unique (celle d'un homme ou

⁹⁸³ *De jure naturae et gentium*. Trad. J. Barbeyrac. Amsterdam : Pierre de Coup, 1712 (2^e éd.). In : *Le droit de la nature et des gens*. Caen : Presses universitaires de Caen, t. II, VII, 2, §14, 1987, p. 241.

⁹⁸⁴ Pour Pierre-Louis Roederer, c'est à la pensée politique de Hobbes « que Rousseau a emprunté le principe de la souveraineté du peuple » (*Œuvres*, « Éléments philosophiques concernant l'état civil ». Ed. A. M. Roederer. Paris : Didot, t. 8, 1859, p. 306. In : CRIGNON, Philippe, *Hobbes. Du citoyen*, 2010, p. 29 et p. 59).

⁹⁸⁵ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 447.

⁹⁸⁶ Crignon, *ibid.*, 2010, p. 59.

⁹⁸⁷ *CS*, II, 4, OC III, p. 374.

⁹⁸⁸ *Le droit de la nature et des gens*, t. II, VII, 2, §14, *ibid.*, p. 240.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, t. II, VII, 2, §11, p. 236.

⁹⁹⁰ Philippe Crignon. « La critique de la représentation politique chez Rousseau ». *Les Études philosophiques*, 2007/4, n° 83, p. 485. Le chercheur y interroge, sur la question de la représentation, la filiation entre Hobbes, Pufendorf et Rousseau.

d'une assemblée) ; pour Rousseau, les volontés particulières font naître la volonté générale en discernant ce qu'elles ont en commun, leur intérêt commun, sachant que cet intérêt doit être entendu chez le Genevois comme étant tourné vers l'être (ce qui importe à mon être) et non tourné vers l'avoir (au sens de la propriété). Une différence fondamentale entre les deux penseurs repose sur la question de la nécessité absolue d'un pacte de « soumission » pour réaliser cette union. Alors qu'une telle solution est clairement rejetée par Rousseau, Hobbes défend au contraire cette thèse défendue dans son *De cive*, puis elle est réaffirmée dans le *Léviathan*⁹⁹¹, même si, pour le philosophe anglais, ce pacte tire sa légitimité de la nécessaire identification de la volonté du peuple et de celle du souverain.

Arrêtons-nous un instant sur ce pacte de soumission hobbesien. Dans son travail de traduction et de commentaire du *De cive*, P. Crignon soutient que c'est un rapport de « lieutenance » et non de soumission qui fonde l'unité du peuple, car la volonté du souverain hobbesien « tient lieu » de toutes les volontés particulières :

Il est requis qu'il y ait une *volonté singulière* de tous concernant tout ce qui est nécessaire à la paix et à la défense. Or ceci ne peut se réaliser que si chacun assujettit sa *volonté* à une autre *volonté*, celle d'un *homme* évidemment, ou aussi bien celle d'une *assemblée*, en sorte qu'elle tienne lieu de la volonté de tous et de chacun, quoi que veuille cet homme ou cette assemblée, concernant tout ce qui est nécessaire à la paix commune⁹⁹².

Cependant, à la lecture de ce passage, il apparaît, nous semble-t-il, que l'union est ici réalisée par un contrat de soumission, car, même si, pour le philosophe anglais, ce pacte tire sa légitimité de la nécessaire identification de la volonté du peuple et de celle du souverain, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit bien d'un transfert de droit et d'une aliénation des volontés, puisque les individus acceptent de se soumettre au pouvoir absolu d'une autorité souveraine, quand bien même ils reçoivent en contrepartie la garantie de leur sécurité et de la protection de leur vie et de leurs biens.

La multitude devient un peuple parce qu'une volonté tient lieu de la volonté de tous et de chacun. Il s'ensuit la personnification de l'État. Mais l'acte par lequel chaque individu assujettit sa volonté à celle d'un souverain ne saurait être considéré comme suffisant pour la réalisation de la communauté civile. En effet, cette série de pactes mutuels, par lesquels les individus se dessaisissent de la part aliénable de leur droit naturel en faveur d'un homme ou d'un groupe d'hommes, n'instaure aucun lien politique entre eux. Chaque individu se dessaisit de ce droit et le transfère à un souverain. Mais, comme le fait remarquer P. Crignon,

⁹⁹¹ Ch. XVII, trad. F. Tricaud. Paris : Sirey, 1971, p. 177.

⁹⁹² *De cive*, II, V, 6, p. 161-162.

« son appartenance à une communauté civile n'est pas encore fondée ». Il faudra attendre le *Léviathan* avec la théorisation de l'idée de représentation, dans laquelle :

[i]l ne s'agit plus de dire que la volonté du souverain tient lieu des volontés individuelles, mais que le souverain représente chacun en toutes choses, de sorte que chacun se trouve être l'auteur de ce que celui-ci décide de faire. La volonté du souverain est celle de l'État et ce qu'il veut est médiatement voulu par chaque particulier. Ce rapport de représentation, absolu, originaire et constitutif, assure à l'individu son double statut de sujet et de citoyen⁹⁹³.

Ainsi, si la volonté est irreprésentable chez Rousseau - nul ne saurait vouloir à la place d'autrui -, au contraire, chez Hobbes, la volonté commune est le produit de la soumission de toutes les volontés individuelles à celle du souverain - une seule personne ou une assemblée - qui sera le seul à conserver le droit d'agir : l'union est ainsi réalisée par un contrat de soumission (une thèse défendue dans le *De cive* et réaffirmée dans le *Léviathan*, et même si, pour le philosophe anglais, ce pacte tire sa légitimité de la nécessaire identification de la volonté du peuple et de celle du souverain), autrement dit un transfert de droit et une aliénation des volontés⁹⁹⁴.

2.1.2.5 Volonté et représentation, une opposition radicale : autorité personnifiée hobbesienne et transfert de souveraineté versus irreprésentabilité de la souveraineté.

Dès lors, sur cette question de la représentation politique, c'est bien connu, les propositions théoriques de Rousseau et de Hobbes sont diamétralement opposées, puisqu'elle est considérée comme une perte de liberté civile et de souveraineté populaire par le premier, comme le seul moyen de réaliser l'unité du peuple - laquelle n'est pas naturelle - pour le second :

Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne. Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité, et il n'en assume qu'une seule. On ne saurait concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme. Et parce que la multitude, par nature, n'est pas *une*, mais multiple, on ne doit pas y voir un seul auteur, mais bien de multiples auteurs, de tout de que le représentant dit ou fait en leur nom. Chacun donne à celui qui les représente

⁹⁹³ Crignon, *op. cit.*, 2007, p. 486.

⁹⁹⁴ Pour Rousseau, il y a irreprésentabilité de la volonté générale et de la souveraineté (CS, III, 15, OC III, p. 429), même si le mandat impératif des *CGP* interroge ce principe sans concession.

tous l'autorité qui dépend de lui en particulier, reconnaissant pour siennes toutes les actions accomplies par le représentant⁹⁹⁵.

Ainsi, sans prendre part en personne aux actes du souverain, les citoyens hobbesiens en sont tout de même les auteurs, ce qui permettra à Hobbes d'écrire que le peuple est le souverain, puisque sa volonté est celle du souverain : « En tout État, c'est le *peuple* qui règne », même s'il veut par la volonté d'un autre (un seul homme ou une assemblée)⁹⁹⁶. Cet extrait du *De cive*, dans lequel apparaît la prégnance de la conception personaliste de l'État chez Hobbes, permet de prendre la mesure du désaccord avec la conception rousseauiste, le peuple souverain ne pouvant être, chez le Genevois, représenté par un individu ou une assemblée d'individus en particulier. Le souverain ne peut qu'être le peuple lui-même dans la totalité de ses membres. Toutefois, on peut tout de même remarquer une certaine proximité théorique avec cette conception personaliste hobbesienne s'agissant de la volonté générale rousseauiste. Dans le *CS*, le « corps moral et collectif » produit de l'acte d'association, par lequel il reçoit « son *moi* commun »⁹⁹⁷, est le peuple considéré comme une personne, précisément parce que, chez le Genevois, seule une personne peut vouloir. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la formule suivante extraite de la sixième des *LEM*, selon laquelle le souverain est une « règle générale et personnifiée » : « La volonté de tous est donc l'ordre, la règle suprême, et cette règle générale et personnifiée est ce que j'appelle le souverain. Il suit de là que la souveraineté est indivisible, inaliénable, et qu'elle réside essentiellement dans tous les membres du corps »⁹⁹⁸.

Toutefois, Rousseau ne considère pas que la procédure hobbesienne d'identification puisse être légitime. Pour le Genevois, une telle procédure est impensable, car elle empêcherait la réalisation de la liberté politique entendue comme indépendance envers la volonté d'autrui. Pour notre auteur, seule la volonté du corps du peuple, à savoir le peuple assemblé ou réuni en assemblée, peut constituer la volonté générale ou souveraine. Ainsi, le pouvoir absolu que Hobbes accorde à un homme ou à une assemblée, Rousseau l'attribue au peuple souverain, le « peuple assemblé »⁹⁹⁹.

Ce refus de Rousseau montre l'originalité de sa pensée politique, car la conception hobbesienne de l'union des volontés avait inspiré plusieurs générations de philosophes et de juristes, comme en témoignent les deux passages des textes suivants. Le premier est de

⁹⁹⁵ Hobbes, *Léviathan*, ch. XVI, trad. F. Tricaud. Paris : Sirey, 1971, p. 166-167.

⁹⁹⁶ Cf. précédemment : *De Cive*, II, XII, 8, p. 248.

⁹⁹⁷ *CS*, I, 6, OC III, p. 361.

⁹⁹⁸ *LEM VI*, OC III, p. 807.

⁹⁹⁹ *CS*, III, 12, OC III, p. 425.

Pufendorf, le second de Burlamaqui, les deux reprennent l'idée de la nécessité d'une relation d'identification :

On conçoit que plusieurs volontés s'unissent, lorsque chacun soumet sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une assemblée composée d'un certain nombre de gens, en sorte que toutes les résolutions de cette personne, ou de cette assemblée, au sujet des choses nécessaires pour la sûreté et l'utilité commune, passent pour la volonté de tous en général et de chacun en particulier : car on est censé vouloir ce que veut un autre, à la volonté de qui l'on a soumis la sienne¹⁰⁰⁰.

[...] cela se fait par un engagement où chacun entre, de soumettre sa volonté particulière, à la volonté d'une seule personne ou d'une assemblée ; en sorte que toutes les résolutions de cette personne ou de cette assemblée, au sujet des choses qui concernent la sûreté ou l'utilité publique, soient regardées comme la volonté positive de tous en général, et de chacun en particulier¹⁰⁰¹.

Sur la question de la représentation, Rousseau se distingue ainsi radicalement des autres penseurs de la théorie politique, et en particulier de Hobbes : d'un côté le refus rousseauiste de la représentation politique laquelle conduit nécessairement à la dépossession du pouvoir souverain et au détournement de la volonté générale, de l'autre, à l'inverse, la nécessité hobbesienne d'une représentation de la volonté comme l'indique ce célèbre extrait du chapitre XVII du *Léviathan* intitulé « Des causes, de la génération et de la définition de la république », que nous citons presque in *extenso* tant il concentre les principes majeurs de la théorie politique hobbesienne :

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette assemblée. Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière*. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection. Car en vertu de cette autorité qu'il a reçue de chaque individu de la République, l'emploi lui est conféré d'un tel pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'ils inspirent lui permet de modeler les volontés de tous, en vue de la

¹⁰⁰⁰ *Le droit de la nature et des gens*, t. II, VII, 2, § 5, *op. cit.*, p. 230.

¹⁰⁰¹ *Principes du droit politique*, t. I, I, 4, § 6. Amsterdam : Zacharie Chatelain, 1751. In : Caen : Presses universitaires de Caen, 1984, p. 32-33.

paix à l'intérieur et de l'aide mutuelle contre les ennemis de l'extérieur. En lui réside l'essence de la République, qui se définit : *une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont fait, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense*. Le dépositaire de cette personnalité est appelé SOUVERAIN, et l'on dit qu'il possède le *pouvoir souverain* ; tout autre homme est son SUJET¹⁰⁰².

L'unité réelle de tous en une seule personne est ainsi réalisée par « une convention de chacun avec chacun » qui se présente comme la mise en scène du « jeu des promesses conditionnelles formulées entre les individus [...], jeu dont le ou les futurs souverains sont les tiers bénéficiaires : *je promets en sa faveur si tu promets aussi* »¹⁰⁰³. Cette idée nouvelle d'un engagement interindividuel et non plus d'une allégeance marque l'évolution qui fonde le contractualisme moderne décrite par Jean Terrel dans son ouvrage intitulé *Les Théories du pacte social de Bodin à Rousseau*¹⁰⁰⁴.

L'opposition des deux propositions hobbesienne et rousseauiste sur les rapports entre volonté et représentation met ainsi en exergue le refus de toute forme d'individualisation du pouvoir souverain chez Rousseau, suite de son principe fondamental de refus de toute forme de rapports de soumission d'homme à homme, principe qui implique que les hommes ne doivent être soumis qu'aux lois qu'ils se sont eux-mêmes données, ce qui permet d'exclure toute forme de dépendance envers autrui. Leur opposition entre autorité des lois d'un côté et autorité personnifiée de l'autre trouve son fondement dans le rapport qu'ils établissent entre la loi et la liberté : alors que pour le premier, la loi est la condition de la liberté, le second refuse d'assimiler le droit, qui concerne la liberté, à la loi, qui oblige et qui contraint. Pour Hobbes, la loi de la république restreint la liberté naturelle. Cette loi est en même temps naturelle et civile. C'est pourquoi, à la différence de Rousseau chez lequel la liberté civile remplace la liberté naturelle, le philosophe anglais ne partage pas cette conception, puisque, selon ce dernier, « la loi *laisse* cette liberté plutôt qu'elle ne la *produit* »¹⁰⁰⁵.

Les principes énoncés à l'article 14 du chapitre VI du *De cive* (partie II), intitulé « Du droit de celui qui, homme ou assemblée, possède la souveraineté dans l'État », semblent opposer clairement Hobbes et Rousseau :

¹⁰⁰² Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, ch. XVII, p. 177-178.

¹⁰⁰³ Arnaud Milanese, « La république instituée ou l'invention du pacte social chez Hobbes », p. 238. In : BERTHIER, Jauffrey, DUBOS, Nicolas, MILANESE, Arnaud, TERREL, Jean (dir.). *Lectures de Hobbes*. Paris : Ellipses, 2013.

¹⁰⁰⁴ *Les Théories du pacte social de Bodin à Rousseau*. Paris : Seuil, 2001, p. 27-69.

¹⁰⁰⁵ Jean Terrel, « Les lois civiles », p. 325. In : BERTHIER, Jauffrey, DUBOS, Nicolas, MILANESE, Arnaud, TERREL, Jean (dir.). *Lectures de Hobbes*. Paris : Ellipses, 2013.

[...] la volonté de l'*assemblée* ou de l'*homme* à qui le *pouvoir souverain* a été commis est la volonté de l'État ; elle contient donc la volonté de chaque citoyen et, en conséquence, celui à qui le *pouvoir souverain* a été commis n'est lié ni par les lois civiles, ce qui reviendrait à être obligé envers lui-même, ni par quelque citoyen que ce soit¹⁰⁰⁶.

Chez le Genevois, le pouvoir souverain ne peut en aucun cas et d'aucune manière être commis, personne ne peut se trouver au-dessus des lois, et enfin les citoyens doivent conserver un droit de contrôle de l'action de l'exécutif, ainsi que nous l'avons mis en exergue dans notre première partie.

Au contraire, le souverain hobbesien se doit d'être au-dessus des lois de manière constitutive, afin de rendre sa souveraineté inatteignable. La position de Hobbes réside dans l'idée que la souveraineté, qu'il définit après Jean Bodin¹⁰⁰⁷, doit être au-dessus des lois civiles. Sur ce point, il est sans doute influencé par le contexte tumultueux que connaît l'Angleterre et redoute par-dessus tout la division de l'État¹⁰⁰⁸. Si la différence majeure entre Hobbes et Rousseau réside dans le siège de la souveraineté - une personne ou une assemblée pour le premier, le peuple pour le second -, les deux penseurs partagent l'idée selon laquelle la souveraineté ne se partage pas, et qu'une souveraineté divisée entraîne l'affaiblissement et la dissolution de l'État :

Il existe une [...] doctrine qui s'oppose franchement et directement à l'essence de la République : c'est *que le pouvoir souverain peut être divisé*. Qu'est-ce en effet que diviser le pouvoir d'une République, si ce n'est le dissoudre ? En effet, des pouvoirs divisés se détruisent l'un l'autre¹⁰⁰⁹.

Dans les *Éléments de la loi*, Hobbes définit l'État comme « une multitude d'hommes, unis en une seule personne par un pouvoir commun »¹⁰¹⁰. Pour justifier cette personnalisation de l'État, Hobbes introduit dans le *De cive*, nous l'avons déjà évoqué, un rapport de confusion entre la volonté de l'État et la volonté des citoyens, selon lequel la volonté de cette « personne singulière » qu'est l'État tient lieu, par une série de pactes mutuels, de « leur *volonté* à tous »¹⁰¹¹. Pour Crignon, ce mode d'identification est convaincant car, la volonté du souverain

¹⁰⁰⁶ Hobbes, *De cive*, II, VI, 14, p. 178.

¹⁰⁰⁷ Jean Bodin. *Les Six Livres de la République*. Paris : Librairie Générale Française, 1993. Le théoricien français de la souveraineté moderne écrivait : « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République [...] la plus grande puissance de commander » (I, ch. 8, p. 111). Il oppose au caractère absolu de la souveraineté la possibilité d'un partage de celle-ci. La souveraineté définie par Bodin comprenait le pouvoir de faire la loi, de battre monnaie, de rendre la justice, ainsi que celui de déclarer la guerre et la paix.

¹⁰⁰⁸ La crainte des conflits internes et la conscience de la fragilité de la communauté politique expliquent sans doute en partie pourquoi le souverain hobbesien présente cet aspect autoritaire.

¹⁰⁰⁹ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, ch. XXIX, p. 347.

¹⁰¹⁰ Trad. de L. Roux. Lyon : Editions l'Hermès, 1977, p. 234.

¹⁰¹¹ Hobbes, *De cive*, II, V, 9, p. 163.

tenant lieu de la volonté de tous et de chacun¹⁰¹², le souverain est en mesure de mobiliser les forces individuelles¹⁰¹³. Les principes de médiation et de « lieutenance » exposés dans le *De cive* sont les briques de construction de la théorie de la représentation formulée notamment au chapitre XVI du *Léviathan*¹⁰¹⁴.

Selon Hobbes, « seul un magistrat doté d'une puissance irrésistible - seul un souverain - peut m'octroyer la sécurité nécessaire pour que je m'engage à obéir et à ne plus être la mesure de la justice »¹⁰¹⁵. La garantie de l'obéissance des hommes est assurée ainsi par la menace de l'autorité du souverain qui doit disposer d'une puissance à laquelle aucun homme ne doit pouvoir résister. On trouve la même exigence de sécurité dans la théorie politique de Rousseau. La différence est que le Genevois vise cet objectif en posant comme principe fondamental le refus de toute forme de rapports de soumission d'homme à homme. C'est pourquoi, les hommes ne seront soumis qu'aux lois qu'ils se sont eux-mêmes données.

Nous l'avons vu plus haut, l'autorité civile hobbesienne est rendue nécessaire par l'état de nature cataclysmique, dans lequel les hommes en viennent à s'autodétruire. Il faut sortir de cet état par l'institution d'une personne en laquelle les hommes pourront se reconnaître et s'approprier les actes et les décisions. C'est donc un principe de reconnaissance qui fonde l'État hobbesien. Ainsi, la différence avec Rousseau est que l'autorité civile n'est pas seulement le fait des lois mais d'une personne. Pourquoi l'autorité doit-elle, dans la pensée de Hobbes, s'incarner dans une seule personne ? Pourquoi les lois ne suffisent-elles pas comme chez Rousseau ? Le point de divergence entre les deux penseurs réside dans la conviction de Hobbes qu'il faut une volonté réelle pour incarner la volonté générale du peuple ou de l'État. Derrière l'instance de la loi, le philosophe anglais pense qu'il faut trouver quelqu'un, un support concret, la réalité de la personne - qui peut être un homme ou une assemblée -, support qui permet de penser en retour le peuple (ou l'État) de manière personnifiée : « Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne »¹⁰¹⁶.

Dans la théorie de Hobbes, le souverain tire sa puissance des forces de ses sujets. Aussi, pour qu'il puisse employer ces forces, le seul moyen est de faire en sorte que les sujets veuillent ce qu'il veut. Pour P. Crignon, l'erreur de nombreux commentateurs du philosophe anglais a été :

¹⁰¹² Hobbes, *De cive*, II, V, 9, p. 163. En outre, la raison du souverain tient également lieu de « droite raison » (Hobbes, *De cive*, I, II, 1, p. 110).

¹⁰¹³ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 53.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰¹⁵ Crignon, *ibid.*, p. 44.

¹⁰¹⁶ Hobbes, *Léviathan*, ch. XVI, p. 166. Nous avons cité un extrait plus long du même passage précédemment.

d'interpréter ce réquisit comme une soumission des volontés particulières à la volonté du souverain [...] [alors] qu'il faut plutôt l'entendre comme une identification ; si la volonté des citoyens pouvait s'identifier à celle de leur souverain, celui-ci n'aurait plus de difficulté à mobiliser à son gré les forces de ses sujets et à posséder la puissance qui le rend souverain, permettant finalement à l'union civile de se réaliser¹⁰¹⁷.

Nous ne suivons pas l'interprétation du chercheur sur ce point, car celle-ci ne permet pas, nous semble-t-il, de voir cette procédure d'identification comme un acte qui serait véritablement différent d'une soumission des volontés de chacun à celle du souverain. En effet, les individus, en confondant ou en assimilant ainsi leur volonté individuelle à celle d'un homme ou d'une assemblée, perdent de fait leur indépendance envers la volonté d'autrui. Aussi, ne voyons-nous pas de différence fondamentale entre identification et soumission, la puissance du souverain (établi par cette procédure) demeure *in fine* celle d'un homme ou d'une assemblée, et non celle du peuple. Ainsi, Hobbes et Rousseau ne peuvent s'accorder sur cette question de la souveraineté, car le second exclut toute dépendance personnelle quelle qu'elle soit, c'est-à-dire toute forme de dépendance envers la volonté d'autrui. En outre, chez Rousseau, le pouvoir souverain est constitué par la volonté générale que chaque individu a comme citoyen.

2.1.2.6 Hobbes, Rousseau et la démocratie : une proximité ?

Si Rousseau et Hobbes se rejoignent sur le principe d'autorisation donnée à un homme ou une assemblée de gouverner, chez le premier, il ne peut s'agir, comme chez le second, d'un abandon de « mon droit de me gouverner moi-même »¹⁰¹⁸. En effet, pour le philosophe genevois, cet acte est une commission (relative, nous le verrons plus loin), il ne peut s'agir en aucun cas d'un transfert de souveraineté populaire (laquelle est bien sûr inaliénable : on ne peut pas transférer la souveraineté d'un peuple) comme c'est le cas pour Hobbes¹⁰¹⁹. Selon le philosophe anglais, il faut trouver l'instance qui va représenter légitimement l'ensemble des citoyens, celle qui va permettre aux citoyens de procéder à une reconnaissance et de pouvoir s'approprier à travers la procédure d'autorisation les décisions et les actes de quelqu'un d'autre (chapitre XVI du *Léviathan*). Ainsi, pour Hobbes, afin que l'identification des

¹⁰¹⁷ Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 44-45.

¹⁰¹⁸ Ch. XVII, trad. F. Tricaud. Paris : Sirey, 1971, p. 177 : « j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière »

¹⁰¹⁹ Ajoutons que, chez Rousseau, les citoyens doivent conserver, de surcroît, un droit de contrôle sur l'action du gouvernement, un droit qui semble absent de la théorie politique de Hobbes.

volontés particulières à une volonté unique soit possible, un transfert est nécessaire à l'institution d'une souveraineté. Pour ce faire, la solution proposée par Hobbes consiste en cette procédure de représentation ou d'autorisation. Il s'agit d'un transfert d'autorité via un processus d'autorisation, qui autorise le souverain - une personne ou une assemblée - à incarner plusieurs autres personnes, par la représentation. Les personnes représentées par le souverain auront ainsi autorisé ce dernier à agir en leur nom propre.

Lorsque Rousseau décrit, dans le *CS*, la pente irrésistible qui conduit la démocratie à se transformer en aristocratie puis en monarchie, il ne se distingue pas de Hobbes qui met en exergue le même processus. Cependant, les deux philosophes ne s'accordent pas sur la nature de ce processus, cette transformation apparaît comme un transfert de souveraineté chez Hobbes, alors qu'elle n'est qu'un changement de forme de gouvernement selon Rousseau.

Arrêtons-nous sur le passage du texte intitulé *Éléments du droit naturel et politique* dans lequel Hobbes décrit ce processus, et qui met en exergue une critique de la démocratie et de la capacité du peuple assemblé à régler directement les affaires de la cité. Au moment où « les membres particuliers de la république [les individus-citoyens composant le peuple] se lassent de plus en plus d'assister aux assemblées publiques, soit parce qu'ils habitent trop loin, soit parce qu'ils s'occupent de leurs affaires privées, et sont en outre mécontents du gouvernement du peuple, ils s'assemblent pour former une aristocratie »¹⁰²⁰. Une fois de plus, on peut observer une convergence théorique entre Hobbes et Rousseau, laquelle vient atténuer l'opposition si souvent affirmée – et qui, à de nombreux égards, est justifiée – entre l'Anglais qui serait antidémocrate et le Genevois qui serait démocrate. La frontière peut sembler plus floue, en témoigne ainsi ce passage du chapitre IV du livre III du *CS* : « On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques »¹⁰²¹.

Cependant, il faut tout de même souligner une différence entre les deux penseurs s'agissant du sens qu'ils attribuent à la démocratie. Dans les premières lignes du chapitre XIX du *Léviathan*, Hobbes distingue « les trois espèces de République » (monarchie, démocratie et aristocratie) comme suit : « La différence qui existe entre les Républiques repose sur celle qui se trouve entre leurs souverains, c'est-à-dire entre les personnes représentatives de la multitude entière et de chacun de ses membres »¹⁰²². Remarquons que le philosophe anglais n'envisage pas la possibilité d'une démocratie pure (ou directe ou absolue), puisqu'il part du présumé ici d'une représentation. Quelle que soit la forme de la république, chez Hobbes, il

¹⁰²⁰ Hobbes. *Éléments du droit naturel et politique*, introduction, notes, bibliographie, index et traduction par D. Thivet. Paris : Vrin, 2010, (Bibliothèque des textes philosophiques), Partie II, chapitre II, 6, p. 161.

¹⁰²¹ OC III, p. 404.

¹⁰²² Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, ch. XIX, p. 194.

y a donc toujours représentation. Ajoutons qu'il ne conçoit pas comme Rousseau la nécessaire participation de tous les citoyens à l'élaboration et à l'expression de la volonté générale. En effet, pour l'Anglais, la démocratie caractérise le cas d'une « assemblée de tous ceux qui voudront prendre part à la réunion », même si tous les hommes « ont le droit d'entrer dans cette assemblée »¹⁰²³. Ainsi, si tous peuvent détenir « l'intégralité du pouvoir souverain », tous n'y participeront pas. La participation de tous n'est pas requise.

En outre, dans ce même texte de Hobbes, le philosophe anglais poursuit avec la modalité du choix des membres de cette aristocratie ainsi dérivée de la démocratie :

Rien de plus n'est requis pour l'élaboration de celle-ci, sinon d'examiner un par un les noms de ceux qui la constitueront et de donner son assentiment à leur élection, et par la pluralité du vote, de transférer le pouvoir que le peuple avait auparavant à ce nombre d'hommes ainsi nommés et choisis¹⁰²⁴.

La transformation de l'aristocratie en monarchie est tout aussi facile en pratique, puisqu'elle se réalise « par un décret du peuple souverain de passer la souveraineté à un seul homme, nommé et approuvé par la pluralité du suffrage »¹⁰²⁵. L'application du principe de la règle majoritaire permet ainsi ces transformations : la première, de la démocratie à l'institution de l'aristocratie, la seconde, de l'aristocratie à l'institution d'un monarque politique.

Rousseau ne saurait admettre le principe d'un transfert de pouvoir du peuple à un nombre défini d'hommes. Ce transfert de souveraineté constituerait selon lui à n'en point douter une aliénation « illégitime » à la différence de celle « légitime » du contrat social, c'est-à-dire « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »¹⁰²⁶. Un tel principe entrerait donc en contradiction avec la problématique du *Contrat social* qui consiste à se demander à quelles conditions un état civil peut être légitime.

Par ailleurs, une autre différence fondamentale est à souligner entre les citoyens de Hobbes et ceux de Rousseau. Alors que les premiers, contractants du contrat initial, par lequel ils se constituent en peuple, n'ont pas la possibilité de le défaire, on sait bien que les seconds conservent la possibilité de rompre le pacte d'association qui les unit. Rousseau critique les théoriciens (dont Hobbes) établissant la légitimité politique sur un transfert de souveraineté qui ôte au peuple jusqu'au droit de remettre le contrat en question en cas d'usurpation par le gouvernement. Le Genevois l'exprime clairement en conclusion du livre III, où il réaffirme un

¹⁰²³ *Ibid.*

¹⁰²⁴ Hobbes, *Éléments du droit naturel et politique*, op. cit., p. 161-162.

¹⁰²⁵ Hobbes, *ibid.*, Partie II, chapitre II, 9, p. 162.

¹⁰²⁶ CS, I, 6, OC III, p. 360.

principe déjà établi au chapitre VII du livre I selon lequel « [...] il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale pour le corps du peuple, pas même le contrat social »¹⁰²⁷, et ce, dans les mêmes termes : [...] il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social ; car si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu »¹⁰²⁸.

Ainsi l'assemblée de tous les citoyens peut légitimement, « d'un commun accord », défaire toute loi fondamentale, pacte social compris. Le peuple souverain dispose ainsi du droit de changer sa législation et même sa constitution. Il doit nécessairement continuellement être en possession d'un pouvoir législatif effectif ou, si l'on préfère, ne jamais en être dépossédé : « [...] en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures »¹⁰²⁹.

C'est précisément sur ce point que peut se fonder une critique de nos démocraties représentatives contemporaines : celle du constat d'une dépossession du pouvoir législatif effectif du peuple, ce pouvoir réduit le plus souvent aujourd'hui à un pouvoir théorique ou si l'on peut dire « un pouvoir en puissance ».

Bien que Hobbes ne soit pas réputé pour être un démocrate et qu'il donne nettement sa préférence au gouvernement monarchique au chapitre X de la partie II du *De cive*, dans lequel il compare les trois formes de gouvernement, ainsi qu'au chapitre XIX du *Léviathan* – comme nous l'avons souligné précédemment –, le philosophe anglais signale à l'article 22 de sa *Préface aux lecteurs* du *De cive* que son choix argumenté s'appuie sur la commodité¹⁰³⁰ qu'offre cette forme par rapport aux autres, et non sur la supériorité de ce pouvoir d'un seul par rapport à celui de plusieurs :

Je me suis interdit [...] de donner l'impression de croire que l'obéissance due par les citoyens à un État aristocratique ou démocratique était moindre que l'obéissance qu'ils doivent à un État monarchique. Car même si je me suis efforcé de suggérer par un certain nombre d'arguments, au chapitre X, que la monarchie était plus commode que les autres espèces d'États [...] néanmoins je déclare partout explicitement qu'on doit accorder à tout État un pouvoir suprême égal¹⁰³¹.

Hobbes estime ainsi que la meilleure forme de gouvernement est celle qui s'accommode le mieux du principe de souveraineté. Aussi, est-il convaincu que, de ce point de vue, « l'unité de la volonté du peuple se réalise plus aisément [...] lorsqu'une volonté

¹⁰²⁷ CS, OC III, p. 362.

¹⁰²⁸ CS, OC III, p. 436.

¹⁰²⁹ CS, II, 12, OC III, p. 394.

¹⁰³⁰ Une commodité avancée également comme justification au chapitre XIX du *Léviathan*.

¹⁰³¹ Hobbes, *De cive, Préface aux lecteurs*, 22, p. 90-91.

naturellement une en tient lieu »¹⁰³². Cependant, cette préférence qui, nous semble-t-il, reflète le réalisme de Hobbes ne doit pas masquer le principe qu'il énonce dans cet article 22, et selon lequel quelle soit la forme de gouvernement (ou d'État), le pouvoir souverain doit être égal. Aussi, comme le remarque P. Crignon, Hobbes ne rejette pas la démocratie pour elle-même, mais bien plutôt « la prétention erronée que la démocratie autoriserait plus de liberté. Dès lors qu'il y a souveraineté - qu'elle soit celle du peuple ou celle d'un roi -, l'assujettissement est identiquement absolu »¹⁰³³.

Nous remarquons que si un désaccord entre Rousseau et le philosophe anglais se cristallise sur la question de liberté, du fait que le premier recherche la liberté (une liberté qui ne saurait d'aucune manière être abandonnée à un ou plusieurs hommes en particulier) alors que le second recherche la paix¹⁰³⁴, les deux philosophes semblent néanmoins se rejoindre sur la nécessité que la force de la souveraineté soit égale quelle que soit la forme de l'État. Par conséquent, la distance entre leurs positions théoriques respectives n'est peut-être pas si grande que celle communément admise ou même affirmée par Rousseau lui-même ; pour Hobbes, tout comme pour Rousseau, quelle que soit la forme de gouvernement, la souveraineté est absolue¹⁰³⁵, et les citoyens doivent une égale obéissance aux lois. Rousseau se distingue bien sûr du philosophe anglais, en réservant la souveraineté exclusivement au peuple. Chez Hobbes, la souveraineté est transférée à un homme ou une assemblée. Il s'ensuit que la souveraineté hobbesienne ne requiert pas la participation active de chaque citoyen à l'exercice de l'autorité souveraine, comme c'est le cas chez Rousseau.

Citons Rousseau dans un passage-clé de son traité politique où il établit l'irreprésentabilité de la volonté générale : « [...] le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté »¹⁰³⁶. Il faut comprendre ici que le souverain étant un être collectif, il ne peut être représenté par des individus en particulier sans perdre sa généralité. En outre, comme le souverain est aussi essentiellement une volonté - la volonté générale -, personne ne peut vouloir à la place du peuple souverain. Toute forme de représentation romprait ainsi le caractère général de la volonté, car toutes les voix ne seraient pas prises en compte : « Pour qu'une volonté soit générale il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est

¹⁰³² Crignon, *op. cit.*, 2010, p. 58.

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ Soulignons que Hobbes écrit le *De cive* dans un contexte de guerre civile en Angleterre.

¹⁰³⁵ C'est le cas aussi chez Bodin avant eux.

¹⁰³⁶ CS, II, 1, OC III, p. 368.

nécessaire que toutes les voix soient comptées ; toute exclusion formelle rompt la généralité »¹⁰³⁷.

En outre, comme le souligne Bruno Bernardi, la puissance souveraine, à l'instar de la puissance divine et de toute puissance, « ne se délègue pas comme peut le faire un pouvoir, elle se répand par ses émanations »¹⁰³⁸. Aussi, Rousseau récuse-t-il, dans le *CS*, les penseurs politiques qui ont cru que l'on pouvait diviser la souveraineté en parties, ignorant ainsi son caractère de puissance : « Cette erreur vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine, et d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations »¹⁰³⁹. Selon le même principe, cette puissance qu'est la souveraineté « ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu »¹⁰⁴⁰. La formulation de Rousseau est sans concession.

Si la volonté, qu'elle soit individuelle ou générale, ne se représente pas, c'est parce qu'il est de sa nature de ne pas pouvoir l'être ; nul ne peut vouloir effectivement à la place d'un autre. Aussi est-elle inaliénable et irreprésentable afin de ne pas nuire à la liberté¹⁰⁴¹. Or, on le sait, la volonté générale, qui ne peut être représentée, procède du pacte d'association :

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté¹⁰⁴².

Cependant, il en va tout autrement du pouvoir exécutif, dans lequel le peuple doit au contraire nécessairement être représenté dans l'application des lois. En effet, il n'est plus question de volonté, et par conséquent de nécessité de généralité, mais de force du gouvernement pour remplir sa « commission », à savoir l'exécution des lois appliquées à des cas particuliers. C'est le sens du passage suivant : « La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que dans la puissance législative le peuple ne peut être représenté ; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi »¹⁰⁴³. Nous développons ci-après la théorie du gouvernement de Rousseau.

¹⁰³⁷ *CS*, II, 2, OC III, p. 369 en note.

¹⁰³⁸ Bruno Bernardi, « Le christianisme de Jean-Jacques Rousseau », p. 80. In : BERNARDI, Bruno, GUENARD, Florent, SILVESTRINI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, Études et Commentaires, 2005, 320 p.

¹⁰³⁹ *CS*, II, 2, OC III, p. 370.

¹⁰⁴⁰ *CS*, III, 15, OC III, p. 429.

¹⁰⁴¹ « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au-delà » (*Émile*, IV, OC IV, p. 586).

¹⁰⁴² *CS*, I, 6, OC III, p. 361.

¹⁰⁴³ *CS*, III, 15, OC III, p. 430.

Alors que dans une démocratie au sens propre, le peuple tout entier exerce directement la puissance exécutive - le gouvernement n'est donc pas distinct du souverain – et doit ainsi constamment se réunir, Rousseau soutient, dans son système politique, la nécessité d'un gouvernement distinct du souverain, un gouvernement de « commissaires » du peuple, ce dernier devant disposer, si la Constitution est « bonne », des moyens de contrôler en personne l'application des lois qu'il a promulguées.

Ainsi que le remarque André Charrak, Rousseau, dans les *LEM*, « prend surtout soin d'identifier, à l'origine de l'organisation gouvernementale démocratique, le vice qui commande sa fatale dénaturation : la confusion complète du législatif et de l'exécutif, même si elle place clairement le second sous les compétences du premier »¹⁰⁴⁴. Cette confusion rend le gouvernement « insuffisant à certains égards », inefficace, car, « le Prince et le Souverain n'étant que la même personne, ne forment pour ainsi dire, qu'un gouvernement sans gouvernement »¹⁰⁴⁵. Cette méfiance de Rousseau à l'égard de la démocratie directe met en exergue un problème prégnant dans sa pensée politique, celui de l'institution du gouvernement. Ce vice qui conduit à un gouvernement insuffisant exige, comme l'écrit A. Charrak, « la particularisation du corps des magistrats à l'intérieur du corps social. L'indépendance du gouvernement, qui détruit la démocratie, est requise pour suppléer à l'inefficacité de la démocratie »¹⁰⁴⁶.

Par ailleurs, alors que chez Hobbes le moment démocratique, à savoir les pactes instituant le pouvoir politique, s'éteint devant l'unité du corps politique, il en va tout autrement chez Rousseau, où ce moment reparaît dans chaque assemblée périodique afin d'assurer la survie du corps politique, en le rapportant à son fondement qui est le pacte d'association. Cependant, comme le relève L. Vincenti, il reste que les deux auteurs se rejoignent sur un point : il s'agit de l'idée de « la verticalité par laquelle vit et se maintient le politique ; qu'elle soit ascendante [Rousseau] ou descendante [Hobbes], cette verticalité est essentielle au politique »¹⁰⁴⁷. Chez l'un comme chez l'autre, il faut obéir aux lois.

Ainsi, au terme de cette comparaison des théories politiques des deux auteurs, nous avons pu constater que, dans le « passage » des volontés particulières à une volonté unique

¹⁰⁴⁴ André Charrak, « Genève est-elle 'bien constituée' ? », p. 151. In : BERNARDI, Bruno, GUENARD, Florent, SILVESTRINI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, Études et Commentaires, 2005, 320 p.

¹⁰⁴⁵ CS, III, 4, OC III, p. 404.

¹⁰⁴⁶ Charrak, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁴⁷ Luc Vincenti, « La communauté politique rousseauiste ». Conférence prononcée au lycée Joffre de Montpellier, 2003. Consulté en ligne le 28 juin 2018 à l'adresse URL suivante : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/commun_rous.html.

(point commun à Hobbes et Rousseau), la divergence réside dans des procédures radicalement opposées : la représentation de cette volonté par une volonté singulière et réelle chez Hobbes, le refus de la représentation chez Rousseau, qu'il considère comme une aliénation (Hobbes faisant du souverain celui qui veut pour le peuple). Selon le Genevois, il s'agit donc de trouver une modalité immanente de constitution d'une volonté générale. Rousseau se distingue ainsi par son refus de toute forme de représentation de la volonté du souverain, qu'elle « tienne lieu » (Hobbes), ou qu'elle « passe pour » (Pufendorf), ou encore qu'elle soit « regardée comme » (Burlamaqui) la volonté de tous et de chacun, et ce, pour la raison que cette solution reviendrait à réduire le peuple à l'esclavage. Rousseau rejette la conception hobbesienne de la souveraineté, car il est convaincu, à la différence du philosophe anglais, que si le pouvoir peut se transmettre, il n'en est pas de même de la volonté. Comme la volonté est dirigée vers l'intérêt de l'être (qui veut), qu'il soit individuel ou collectif, « la volonté particulière tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l'égalité »¹⁰⁴⁸. Aussi importe-t-il que la volonté du peuple soit véritablement générale, à la fois dans son essence (sujet) et dans son objet : « [...] la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, [...] elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous »¹⁰⁴⁹. Nous y reviendrons, c'est précisément ce rapport du tout au tout « sans aucune division » qui constitue l'acte législatif : pour être qualifiées de lois, les décisions politiques des citoyens doivent partir de tous et s'appliquer à tous.

Entre l'idée hobbesienne de se remettre entre les mains d'une personne - une entité fictive pouvant regrouper plusieurs personnes réelles - et la volonté générale rousseauiste, laquelle implique de s'associer pour produire un corps collectif qui reçoit un *moi commun*, entre l'unité de la volonté réalisée pour le premier par un acte de reconnaissance – il faut un souverain (une personne ou une assemblée) à qui s'identifier - et la même unité obtenue par un acte d'association pour le second, la différence principale entre Hobbes et Rousseau nous semble donc s'articuler autour de la nature de la souveraineté qui découle de la modalité de constitution de cette volonté unique. Contre « les fauteurs du despotisme » (Grotius¹⁰⁵⁰ et Hobbes notamment), Rousseau soutient au chapitre V du livre I du *CS* que l'association est la seule possibilité légitime de constitution d'un corps politique :

Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude, et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils

¹⁰⁴⁸ Vincenti, *ibid.*

¹⁰⁴⁹ *CS*, II, 4, OC III, p. 373.

¹⁰⁵⁰ Ce que Rousseau reproche à Grotius, c'est de manière générale d'établir le droit par les faits : « Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait » (*CS*, I, 2, OC III, p. 353).

puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique¹⁰⁵¹.

Nous pouvons ainsi avancer que l'opposition entre les deux penseurs politiques - Hobbes et Rousseau - repose sur une conception radicalement différente de la souveraineté : une souveraineté fictive, représentative, transférée, reposant sur un contrat de soumission pour le premier, une souveraineté non fictionnelle, effective, irreprésentable, reposant sur une association pour le second. La première conception se rapproche davantage de celle de nos démocraties contemporaines, quand la seconde reste à advenir. Nous reviendrons largement sur ce point dans notre troisième partie, où nous verrons notamment que cette comparaison des théories politiques de Hobbes et de Rousseau éclaire et interroge nos démocraties représentatives contemporaines dans lesquelles on peut observer dans les faits quelque chose du transfert de souveraineté hobbesien.

2.1.2.7 De la liberté politique à la conception rousseauiste d'une démocratie participative absolue

Dans son ouvrage communément nommé l'*Anti-Dühring*, Friedrich Engels fait de Rousseau le « père d'une pensée dialectique (homéopathique) de l'histoire renversant l'inégalité en égalité¹⁰⁵² »¹⁰⁵³. En s'appuyant sur cette interprétation d'Engels, Luc Vincenti¹⁰⁵⁴ confronte aussi les pensées de Marx et de Rousseau et interroge également la pensée dialectique de Rousseau en ce qu'elle serait inspiratrice de celle de Marx. Le penseur allemand F. Engels décèle cette modalité de raisonnement dans plusieurs objets de l'œuvre de Rousseau et évoque deux lois de la dialectique¹⁰⁵⁵ : la première désigne « des processus antagonistes recelant contradiction », la deuxième est « qu'un extrême se transforme en son contraire »¹⁰⁵⁶. Ces deux lois en contiennent une troisième qui est le principe général de la négation de la négation. S'agissant de la première loi, Engels fait référence dans l'œuvre du

¹⁰⁵¹ CS, I, 5, OC III, p. 359.

¹⁰⁵² F. Engels, *Anti-Dühring*, 1877, première partie, ch. XIII, Bottigelli (trad. fr.), Paris, Éd. Sociales, 1977, p. 167-169.

¹⁰⁵³ Luc Vincenti, « Introduction ». In : Vincenti Luc (dir.), *Rousseau et le marxisme*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2011, p. 5, (Philosophie).

¹⁰⁵⁴ Luc Vincenti. « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques ». Conférence prononcée lors de la journée internationale d'études « Rousseau et le marxisme » Université de Paris-I Sorbonne, dans le cadre du C.H.S.P.M., Séminaire « Marx au XXI^e siècle », 16 mai 2009. Consulté le 3 octobre 2017 et le 25 avril 2018 à l'adresse URL : http://www.luc-vinenti.fr/conferences/rous_marx.html#_ftnref7

¹⁰⁵⁵ Engels, *ibid.*, p. 168-169.

¹⁰⁵⁶ Vincenti, *ibid.*

Genevois au progrès de la civilisation qui perfectionne certains individus mais provoque la décrépitude de l'espèce. Dans le second *Discours*, après l'invention révolutionnaire des deux arts - métallurgie et agriculture -, Rousseau affirme : « Tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce »¹⁰⁵⁷. Sur ce constat de la dégénérescence de l'espèce, sa pensée demeure constante jusqu'aux *Dialogues* où il souhaiterait qu'il soit possible d'arrêter « le progrès de ceux dont la petitesse et la situation [les peuples encore proche de « leur première simplicité »] les ont préservés d'une marche aussi rapide [qu'ont connue les sociétés corrompues qu'il observe et analyse] vers la perfection de la société et la détérioration de l'espèce »¹⁰⁵⁸.

L. Vincenti remarque sur une autre thématique, celle du mal, le même « renversement d'un processus qui devient capable de produire un contraire, à partir d'un excès, quantitatif, des conséquences de son principe »¹⁰⁵⁹. Cette dialectique est clairement exprimée par Rousseau dans sa *Lettre à Voltaire* du 10 septembre 1755 : « il vient un temps où le mal est tel que les causes même qui l'ont fait naître sont nécessaires pour l'empêcher d'augmenter »¹⁰⁶⁰. Le chercheur poursuit en soulignant qu'il en va de même en politique où Rousseau emploie le même principe devant la dégénérescence des sociétés politiques, à savoir le remède consistant à associer plus étroitement les individus, afin de conserver espoir dans les institutions : « efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale »¹⁰⁶¹. Nous verrons plus loin dans cette deuxième partie que le grand Législateur doit lui aussi utiliser le mal comme expédient afin de promouvoir la vertu civique. Montant en généralité jusqu'à l'œuvre même de Rousseau, L. Vincenti s'interroge sur la pertinence de voir, dans l'évolution de celle-ci, l'illustration de ce processus antagoniste, en attribuant au CS la fonction de corriger la résurgence de l'intérêt particulier, dénoncée dans le second *Discours*, un intérêt particulier qui est celui du corps particulier chargé de la fonction exécutive - le gouvernement – et dont la réapparition est cause de la chute des sociétés politiques : « La suppression, dans le *Contrat*, du second pacte du *Discours*, pacte de soumission, est bien ce qui tente de conjurer la mort du corps politique, en subordonnant l'exécutif au législatif »¹⁰⁶².

Mais, ainsi que le relève L. Vincenti dans l'analyse d'Engels évoquant la dégénérescence du politique décrite dans le second *Discours*, le principe général de la

¹⁰⁵⁷ Second *Discours*, OC III, p. 171.

¹⁰⁵⁸ Troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 935.

¹⁰⁵⁹ Vincenti, « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques », *ibid.*

¹⁰⁶⁰ OC III, p. 227.

¹⁰⁶¹ *Manuscrit de Genève*, II, OC III, p. 288.

¹⁰⁶² Vincenti, « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques », *ibid.*

négarion de la négation que le théoricien allemand voit chez Rousseau ne consiste pas seulement à transformer un terme en son contraire et à revenir ainsi au point de départ, ce qui serait un simple retour que Rousseau lui-même récuse à propos de l'état de nature, mais « il s'agit d'un retour qui est résultat »¹⁰⁶³. Ainsi, poursuit Vincenti, le dépassement du despotisme qui a suivi l'égalité naturelle n'aboutit pas au retour à cette égalité, mais conduit à l'égalité politique qu'Engels qualifie d' « égalité supérieure du contrat social »¹⁰⁶⁴; supérieure à l'égalité naturelle parce qu'elle est garantie par la force publique, et aussi parce qu'elle substitue à la hiérarchie du despotisme la domination impersonnelle de la loi, condition de la liberté politique. Le contraire du despotisme et de sa domination consubstantielle devient alors « la liberté politique, comme indépendance envers la volonté d'autrui, mais dépendance envers les lois, en supposant que l'on ait pu ériger la loi au-dessus de l'homme, dans l'institution d'une démocratie participative absolue »¹⁰⁶⁵.

Le principe de négation de la négation se donne à voir encore ailleurs dans la pensée politique de Rousseau, de par son emploi surprenant de la notion d'« aliénation totale »¹⁰⁶⁶, aliénation de laquelle il se fait pourtant le farouche adversaire. Mais ce paradoxe est levé, puisque le Genevois inverse totalement le sens de l'aliénation totale pour en faire le principe de l'institution politique, en procédant au renversement parfait de la notion dans son contraire, ainsi que le souligne L. Vincenti :

[...] lorsque tous donnent tout à tous, cela veut dire que personne n'a plus rien à donner à quelqu'un en particulier. Et si vous n'avez rien donné à personne, vous ne vous êtes séparé d'aucun de vos biens. Au contraire, en transformant le rapport à vos biens par le moyen du pacte social, vous ne les possédez plus de façon précaire, comme l'individu naturel, mais de façon stable et sûre, comme le citoyen, dont la force publique garantie la possession. L'aliénation totale ne veut donc pas du tout dire que personne n'a plus rien, puisque les biens de chacun sont restés à sa disposition, et qu'il ne les a donnés à personne¹⁰⁶⁷.

C'est ainsi qu'il faut comprendre la formule suivante : « on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a »¹⁰⁶⁸. Rousseau veut surtout, par son pacte d'association, « évacuer tout rapport d'autorité interindividuel »; aussi, si « tous donnent tout à tous », c'est pour que « personne n'a[it] plus rien à donner à qui que ce soit ».

¹⁰⁶³ *Ibid.* Cf. la *Lettre à Voltaire* : « ce retour serait un miracle, si grand à la fois et si nuisible, qu'il n'appartiendrait qu'à Dieu de le faire et au diable de le vouloir » (OC III, p. 226).

¹⁰⁶⁴ Engels, *Anti-Dühring*, *ibid.*, p. 169.

¹⁰⁶⁵ Vincenti, « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques », *op. cit.*

¹⁰⁶⁶ Pour approfondir ce point, cf. : Luc Vincenti. *Du contrat social, J.J. Rousseau*, Paris, Ellipses, 2000, p. 55. Cf. aussi ce qui est l'objet du deuxième décalage d'Althusser (*Sur le Contrat Social, op. cit.*, 1967, p. 26-30).

¹⁰⁶⁷ Vincenti, « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques », *ibid.*

¹⁰⁶⁸ CS, I, 6, OC III, p. 361. Cf. aussi CS, I, 9, OC III, p. 367 : « loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille [cette aliénation] ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété [...] [les possesseurs] ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné ».

L'aliénation totale ne signifie pas que tous sont dépossédés de tout ce qu'ils avaient, puisque tous donnent tout mais reçoivent immédiatement ce qu'ils ont donné « sous une forme, plus assurée, en passant de la possession à la propriété »¹⁰⁶⁹.

Ainsi, l'aliénation totale, érigée par Rousseau en principe de l'institution politique, relève bien de la négation de la négation, car, la propriété garantie par l'État constitue « une possession nouvelle », mais « supérieure » [autant en quantité qu'en qualité] à celle précaire dont l'individu naturel essayait de disposer, « parce qu'on a supprimé l'usage individuel des forces qui provoquait l'état de guerre, pour constituer la force publique par le rassemblement des mêmes forces individuelles »¹⁰⁷⁰. Cette dernière formulation, révélant un échange avantageux pour les individus, autorise un rapprochement avec la pensée politique de Hobbes, puisque le dépassement politique du despotisme envisagé par Rousseau conserve la dimension politique du despotisme présente chez le philosophe anglais ; le pouvoir souverain rassemblant la volonté et les forces des particuliers. Cette proximité avec Hobbes a été relevée par R. Derathé : « On aboutit donc au même résultat que dans la doctrine de Hobbes : le souverain reste seul juge de l'exécution du contrat et dispose d'un pouvoir absolu sur tous les membres de la communauté »¹⁰⁷¹. Elle est même concédée par Rousseau lui-même dans sa *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767, lorsqu'il déclare que, si l'on ne peut mettre la loi au-dessus de l'homme, alors il préfère « le hobbisme le plus parfait »¹⁰⁷².

Cependant, nous l'avons souligné ci-avant, le but des théories politiques des deux philosophes diffèrent quant au but qu'elles envisagent d'atteindre : alors que Hobbes est surtout préoccupé par la garantie de sécurité pour les citoyens et la paix civile, Rousseau vise essentiellement la liberté, puisque nous le savons, ce qui importe pour le Genevois, c'est de trouver une forme d'association pour que chacun reste « aussi libre qu'auparavant »¹⁰⁷³ ; ce sera le pacte d'association. Comme l'écrit R. Derathé, le fait d'avoir posé le problème en partant de la liberté fonde l'originalité de la théorie rousseauiste :

Tous ses prédécesseurs se demandaient à quelles conditions une autorité politique pouvait être instituée. Ils répondaient unanimement : par l'aliénation de la liberté naturelle. Pour eux, l'institution du gouvernement civil se faisait au prix de la liberté, comme si chacun se trouvait disposé à sacrifier une partie de sa liberté pour mieux assurer sa sécurité en formant avec tous les autres une union de forces et de volontés. Pour Rousseau, la sécurité commune ne doit pas entraîner d'assujettissement et il s'agit précisément de savoir

¹⁰⁶⁹ Luc Vincenti, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la république*, II, 5. Paris, Kimé, 2001, p. 128.

¹⁰⁷⁰ Vincenti, « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques », *op. cit.*

¹⁰⁷¹ *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, IV, 4, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 227.

¹⁰⁷² J.-J. Rousseau. *Lettres philosophiques*, éd. H. Gouhier. Paris : Vrin, 1974, p 167-168.

¹⁰⁷³ CS, I, 6, OC III, p. 360.

comment les hommes peuvent s'unir en un corps politique, sans pour cela renoncer à leur liberté, puisque celle-ci est un droit inaliénable¹⁰⁷⁴.

Nous relevons un passage de l'*HGG* soulignant l'impossibilité pour Rousseau de ne pas partir de la liberté pour instituer le politique. Exposant les prétentions de la maison de Savoie sur la République de Genève entre le X^{IV}e et le X^{VI}e siècle, Rousseau déclare : « Il me paraît toujours singulier qu'on demande à un peuple libre pourquoi il est libre. C'est comme si l'on demandait à un h[omme] qui a ses deux bras pourquoi il n'est pas manchot. Le droit de liberté naît de lui-même, c'est l'état naturel de l'h[omme] »¹⁰⁷⁵.

La proximité entre les doctrines de Hobbes et de Rousseau ne résiste pas non plus dès lors que l'on prend en compte la dimension démocratique de la pensée politique du Genevois, celle qui défend l'idée que la véritable volonté générale - à savoir celle visant le bien d'une société donnée et énonçant le juste pour cette dernière -, doit émaner de la totalité absolue des membres (tous sans exception et sans représentation) du corps politique, car on le sait « le tout moins une partie n'est plus le tout »¹⁰⁷⁶. Cette exigence de totalité nécessaire à la constitution du pouvoir souverain effectif caractérise la conception rousseauiste d'une démocratie participative absolue, même si cette dernière se limite à l'expression du pouvoir souverain - et par là même ne peut être confondue avec une démocratie directe -, ainsi qu'aux objets communs.

2.1.3 Hobbes, Locke, Rousseau, de la conception du droit naturel à la nature de la démocratie : démocratie libérale (souveraineté de l'individu) versus démocratie véritable (souveraineté du peuple) ?

Hobbes affirme dans le *De cive* que « la nature a donné à chacun un droit sur toutes choses »¹⁰⁷⁷. Rousseau adopte ce principe juridique. Cependant, il n'en tire pas les mêmes conséquences lorsqu'il indique que ce « que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout qui le tente et qu'il peut atteindre »¹⁰⁷⁸. Alors que chez Hobbes, de ce *jus in omnia* découle un état de guerre de tous contre tous résultant d'une concurrence qui dégénère, chez Rousseau, il en va autrement, car si l'homme à l'état de

¹⁰⁷⁴ Derathé, *ibid.*

¹⁰⁷⁵ *HGG*, I, OC V, p. 519.

¹⁰⁷⁶ *CS*, II, 6, OC III, p. 379.

¹⁰⁷⁷ Hobbes, *De Cive*, I, I, 10, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁷⁸ *CS*, I, 8, OC III, p. 364.

nature peut s'emparer de droit de tout ce qui le tente, il a peu de besoins et est sujet à peu de passions : « Aussi ne fait-il du droit qu'il a sur toutes choses qu'un usage restreint, et la modération de ses désirs l'empêche d'entrer en conflit avec ses semblables »¹⁰⁷⁹. Pour le Genevois, c'est seulement une fois qu'il vit au milieu de ses semblables que les passions de l'homme se développent, et que « ses désirs s'accroissent démesurément »¹⁰⁸⁰ ; ces « passions factices » (la jalousie, la réputation et la domination) qu'évoque Rousseau à la fin du second *Discours* qui sont l'ouvrage de ces nouvelles relations sociales et qui « n'ont aucun vrai fondement dans la nature »¹⁰⁸¹. Pour R. Derathé, « Rousseau applique à l'état civil la théorie que Hobbes avait conçue pour l'état de nature »¹⁰⁸², et dont il lui a reproché précisément l'erreur, ainsi que nous l'avons souligné précédemment¹⁰⁸³.

Si le gouvernement civil est pour Hobbes comme pour Locke le remède pour pallier les inconvénients de l'état de nature, cette institution revêt une forme moins absolue chez Locke. À la différence de Hobbes, Locke pense un état de nature moins conflictuel et violent. Aussi, alors que, dans le *Léviathan*, Hobbes pense avant tout à la sécurité des citoyens, compte tenu de la propension des hommes à se nuire mutuellement, Locke accorde plus d'importance à la propriété, partant de la prémisse que l'état de nature est un état de dureté et de pauvreté. Quant à l'état de guerre, il est, pour Locke, dans l'état de nature comme dans la société, le résultat d'un usage de la force sans le droit : « Celui qui use de la force sans autorité, se met par là dans un état de guerre »¹⁰⁸⁴ ; c'est « l'injuste usage de la violence qui met un homme dans l'état de guerre avec un autre »¹⁰⁸⁵. Concevant les hommes dotés d'une raison les empêchant de se faire du mal mutuellement, il dépeint l'état de nature comme un état où ceux-ci soumis aux lois naturelles sont dans la paix et l'assistance mutuelle. La liberté y est l'un des droits naturels de l'individu. L'état de nature est un « état de parfaite *liberté*, un état dans lequel, sans demander la permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qui leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, *pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature* »¹⁰⁸⁶. Cet état est aussi décrit comme un état d'égalité :

¹⁰⁷⁹ Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 109.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*

¹⁰⁸¹ Second *Discours*, OC III, p. 192.

¹⁰⁸² Derathé, *ibid.*

¹⁰⁸³ *Manuscrit de Genève*, I, 2, OC III, p. 288.

¹⁰⁸⁴ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, XIII, § 155, Paris : GF Flammarion, 1992, 2^e éd., p. 258.

¹⁰⁸⁵ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, XVI, § 181, *ibid.*, p. 279.

¹⁰⁸⁶ *Second traité du gouvernement civil*, II, § 4, *ibid.*, p. 143.

[...] en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la *nature*, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles¹⁰⁸⁷.

Pour Locke comme pour Hobbes, la garantie de la sécurité des vies et des biens conduit les hommes à passer de l'état de nature à l'état civil. Selon Locke, la protection de la propriété a rendu nécessaire le pacte social. Mais, à la différence de Rousseau, Locke marque l'entrée des hommes dans l'état civil par un double contrat : l'un associatif fondé sur le consentement mutuel, l'autre de soumission mais conditionnel, car il peut être rompu, dès lors que la majorité considère le gouvernement comme incapable d'assurer la fonction essentielle qui lui a été assignée, à savoir viser à garantir la sécurité et la propriété de tous, ou encore si le gouvernement empiète sur cette dernière ou sur la liberté, si l'action des gouvernants menace les droits naturels. Nous verrons ci-après que, pour Locke, la propriété ne concerne pas seulement les biens mais aussi la vie et la liberté, qui sont trois droits naturels qu'il reconnaît aux individus. Avant l'acquisition de biens, l'individu est ainsi déjà propriétaire de sa propre personne dont deux caractéristiques essentielles sont la vie et la liberté.

Selon R. Derathé, le rapprochement le plus important à signaler entre Rousseau et Locke, c'est leur accord, au moment de l'écriture par le Genevois du second *Discours* et du *DEP*, « sur l'origine et la fin du pouvoir civil »¹⁰⁸⁸. Dans son *Traité du gouvernement civil*, Locke soutient que l'homme accepte de se dépouiller de sa liberté naturelle et de s'unir aux autres individus pour composer un corps, une société civile, afin d'assurer « la conservation mutuelle de leurs vies, de leurs *libertés* et de leurs biens ; choses que j'appelle, d'un nom général, *propriétés* »¹⁰⁸⁹. Rousseau emploie les mêmes formules dans les deux textes suivants :

Cherchez les motifs qui ont porté les hommes unis par leurs besoins mutuels dans la grande société, à s'unir plus étroitement par des sociétés civiles ; vous n'en trouverez point d'autre que celui d'assurer les biens, la vie, et la liberté de chaque membre par la protection de tous¹⁰⁹⁰.

[...] pourquoi se sont-ils donné des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et protéger leurs biens, leurs libertés, et leurs vies, qui sont, pour ainsi dire, les éléments constitutifs de leur être ?¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸⁸ Derathé, *op. cit.*, p. 114.

¹⁰⁸⁹ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, IX, § 123, Paris : GF Flammarion, 1992, 2^e éd., p. 237.

¹⁰⁹⁰ *DEP*, OC III, p. 248.

¹⁰⁹¹ Second *Discours*, OC III, p. 180-181. Déjà cité.

Selon R. Derathé, c'est dans le *DEP* que l'influence de Locke sur Rousseau est la plus prégnante, où le Genevois, non encore parvenue à la théorie qu'il formule dans le *CS*, partage « les vues individualistes de Locke sur le caractère 'inviolable et sacré' de la propriété, faire de ce droit 'le vrai fondement de la société civile' »¹⁰⁹² : « Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient »¹⁰⁹³.

Cependant, si l'on suit C. E. Vaughan, la piste de la proximité de Rousseau avec la théorie individualiste semble vite s'interrompre, puisque le commentateur et éditeur anglais des écrits politiques du Genevois en fait un adversaire¹⁰⁹⁴. Pour Vaughan, il n'y a rien de commun entre l'individualisme dont Locke est le représentant le plus illustre et l'étatisme de Rousseau : « Le contrat de Locke a été conçu pour préserver et confirmer les droits individuels »¹⁰⁹⁵. Selon le philosophe anglais, la finalité de la formation des sociétés civiles pour les hommes qui décident d'y entrer a été la jouissance paisible de leurs droits individuels¹⁰⁹⁶. Aussi l'unique fonction de la loi civile est-elle de faire respecter les préceptes de la loi naturelle, lesquels en l'absence de sanction – celle d'un « juge reconnu, qui ne soit pas partial »¹⁰⁹⁷ -, risque de ne pas être observés dans l'état de nature : « [...] les hommes poussés par l'intérêt aussi bien qu'ignorant à l'égard de ces lois [de la nature] [...] ne sont guère disposés [...] à considérer les lois de la *nature*, comme des choses qu'ils très étroitement obligés d'observer »¹⁰⁹⁸. Chez Locke, comme le droit de propriété et le développement de la raison et du sens moral sont antérieurs à la constitution des sociétés civiles, l'institution du politique lockéen vise à « assurer aux citoyens le maximum de sécurité tout en leur laissant le plus de liberté possible, et par conséquent de réduire à l'extrême les fonctions et le pouvoir de l'État »¹⁰⁹⁹. Ce dernier n'a dès lors plus à intervenir dans les domaines économique, intellectuel et moral :

¹⁰⁹² *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : Vrin, 1950 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 115.

¹⁰⁹³ *DEP*, OC III, p. 269-270. Chez Locke : « La grande fin que se proposent ceux qui entrent dans une société, étant de jouir de leurs propriétés, en sûreté et en repos » (Locke, *Second traité du gouvernement civil*, XI, § 134, *op. cit.*, p. 242).

¹⁰⁹⁴ « Rousseau, so far from supporting the individualist theory, is its most powerful assailant » (Charles-Edwyn Vaughan, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, I, 2. Cambridge : University Press, 1915. In : R. DERATHÉ, cf. : *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 116.

¹⁰⁹⁵ Vaughan, *ibid.*, I, 48.

¹⁰⁹⁶ Locke, *op. cit.*, § 134.

¹⁰⁹⁷ Locke, *ibid.*, § 125, p. 237.

¹⁰⁹⁸ Locke, *ibid.*, § 124, p. 237.

¹⁰⁹⁹ Derathé, *op. cit.*, p. 117.

Tout dans le système de Locke tourne autour de l'individu ; tout est disposé de manière à assurer la souveraineté de l'individu. Au moment où l'individu entre dans la société civile, son sens moral est déjà pleinement exercé, son code moral parfaitement au point. Aussi ne doit-il absolument rien à l'État en ce domaine, et pas plus d'ailleurs dans le domaine intellectuel. La conséquence est que ces deux domaines – ceux où l'esprit humain trouve son expression la plus parfaite – sont définitivement exclus de la compétence de l'État¹¹⁰⁰.

Le rôle de l'État est alors réduit à celui de « juge reconnu », d'arbitre, et les hommes ne recherchent et ne retirent de leur union en communauté et de leur soumission à un gouvernement civil que la conservation mutuelle de « leurs *propriétés* »¹¹⁰¹, lesquelles, nous l'avons vu ci-devant, ne désignent pas uniquement les biens matériels, mais beaucoup plus largement ce qui appartient en « propre » à chacun, à savoir sa vie, son corps, sa liberté et ses biens. Ainsi la seule fin de cette union civile semble résider dans la protection de la liberté et de la propriété individuelles. Selon Vaughan, Locke, redoutant que l'État puisse disposer d'un trop pouvoir sur les individus, est tout aussi méfiant à l'égard de la souveraineté d'un monarque (de type hobbesien) qu'envers celle du peuple :

L'Essai sur le gouvernement civil est une attaque qui n'est pas, en fait, dirigée seulement contre la souveraineté du *Léviathan*, mais contre l'idée même de souveraineté. Ses traits ne visent pas seulement une forme particulière de souveraineté – sans contredire la plus despotique et la moins supportable – mais toute forme de souveraineté, quelle qu'elle soit, même la plus douce. En d'autres termes, Locke n'est pas seulement anti-despotique, mais nettement individualiste. Il est au fond non moins l'adversaire de la 'souveraineté du peuple' que celui de la souveraineté d'une oligarchie ou d'un tyran¹¹⁰².

Nous suivons cette interprétation convaincante de Vaughan qui soutient que la doctrine politique de Locke vise à établir « la souveraineté de l'individu ». Au contraire, souligne R. Derathé, Rousseau, « avec Hobbes et vraisemblablement sous son influence », est « le partisan le plus résolu et le plus ardent de la souveraineté de l'État »¹¹⁰³. Il faut préciser ici que si Rousseau attribue à l'État un pouvoir absolu, c'est qu'il s'agit, d'une part de développer chez ses membres l'intelligence et le sens moral¹¹⁰⁴, d'autre part et surtout d'empêcher toute forme de rapports de soumission d'homme à homme. La soumission de tous

¹¹⁰⁰ Vaughan, *Studies in the history of political philosophy*, I, 171. In : R. DERATHÉ, cf. : *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 117.

¹¹⁰¹ Locke, *ibid.*, § 124, p. 237.

¹¹⁰² Vaughan, *Studies in the history of political philosophy*, I, 134. In : R. DERATHÉ, cf. : *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 117-118.

¹¹⁰³ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 118.

¹¹⁰⁴ L'homme « devrait bénir sans cesse l'instant heureux » qui l'arracha définitivement à l'état de nature, et qui « d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme » (CS, I, 8, OC III, p. 364). Et aussi : « l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions » (DEP, OC III, p. 251).

à l'autorité des lois est la garantie contre l'état de servitude, cette garantie étant le motif du renoncement à l'indépendance naturelle.

En outre, s'agissant du processus d'appropriation qui aboutit à la dernière étape de l'état de nature marquée par l'accumulation de la propriété par les riches, Rousseau redoute tout autant la domination des gouvernants que celle des riches¹¹⁰⁵. En effet, pour le Genevois, « le plaisir de dominer » du riche le conduit inévitablement à détourner les lois, à corrompre les magistrats et à réduire leurs concitoyens en servitude. L'accumulation des richesses entraînant le progrès des inégalités engendre de manière inéluctable l'exploitation des pauvres par les riches. Ainsi que le remarque R. Derathé :

Rousseau a été le premier à apercevoir que la propriété privée, lorsqu'elle n'est pas maintenue en d'étroites limites, peut devenir une menace pour la liberté. Aussi n'hésite-il pas à proposer dans l'*Économie politique* et surtout dans le *Projet pour la Corse* toute une série de mesures pour limiter l'exercice du droit de propriété, empêcher une trop grande inégalité des fortunes et sauvegarder ainsi la liberté de tous¹¹⁰⁶.

Rousseau exprime cette pensée dans un passage emblématique du *PCC* où il précise qu'il ne soutient pas comme règle :

[...] de détruire absolument la propriété particulière parce que cela est impossible mais de la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner une mesure, [une] règle, un frein qui la contienne, qui la dirige, qui la subjugue et la tienne toujours subordonnée au bien public. Je veux en un mot que la propriété de l'État soit aussi grande, aussi forte et celle des citoyens aussi petite, aussi faible qu'il est possible¹¹⁰⁷.

Une différence décisive se trouve ici entre Locke et Rousseau, puisque le premier fait, au contraire du second, de la propriété un droit naturel et absolu auquel il ne sera pas légitime pour l'État de fixer des limites, le rôle de ce dernier devant être circonscrit à *conserver les propriétés* des individus, pour employer une formule récurrente dans le traité de Locke.

Ainsi, si Locke et Rousseau ont en commun, dans leurs théories politiques respectives, l'idée que seul le consentement unanime de ceux qui s'engagent peut rendre légitime l'autorité politique¹¹⁰⁸, la même importance accordée à la liberté et la même aversion pour le

¹¹⁰⁵ « Les riches de leur côté conurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguer et asservir leurs voisins ; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture et ne veulent plus que dévorer des hommes » (Second *Discours*, OC III, p. 175-176).

¹¹⁰⁶ R. Derathé, *ibid.*, p. 119.

¹¹⁰⁷ *PCC*, OC III, p. 931.

¹¹⁰⁸ Pour Rousseau : « [...] une seule loi [...] par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme n'est libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu » (*CS*, IV, 2, OC III, p. 440). Pour Locke : « Les hommes [...] étant tous libres, égaux et indépendants, nul ne peut être tiré de cet état, et être soumis au *pouvoir politique* d'autrui, sans son propre consentement » (Locke, *op. cit.*, § 95, p. 214).

despotisme et la monarchie absolue, nous nous accordons avec R. Derathé pour affirmer qu'ils font « du rôle de l'État deux conceptions très différentes, voire même radicalement opposées »¹¹⁰⁹ : libéralisme pour l'Anglais chez lequel la liberté et la propriété individuelles circonscrivent l'autorité de l'État dans d'étroites limites ; étatismes pour le Genevois chez lequel l'intervention de l'État s'étend à tous les aspects de la vie humaine, y compris aux plans intellectuel et moral. Mais, pour bien comprendre ce qui autorise Rousseau à fixer des bornes si larges à l'État, il faut, nous semble-t-il, ajouter et souligner le rôle de l'amour de soi qui permet d'écarter l'interprétation d'un Rousseau autoritaire ou ayant l'intention de supprimer les droits individuels comme le soutenait Vaughan¹¹¹⁰. Sur point, nous nous appuyons sur l'interprétation de Luc Vincenti qui affirme que « [l]'amour de soi enracine la volonté générale et l'intérêt commun dans l'intérêt réel de chacun »¹¹¹¹. Nous reviendrons dans notre troisième partie sur la thématique de l'amour de soi rousseauiste, en particulier s'agissant de la possibilité d'une transformation sociale et politique.

Notons pour l'instant que la réduction chez Locke du rôle de l'État à la seule protection des droits individuels semble faire écho à la forme contemporaine de la démocratie, à savoir la démocratie libérale, dans laquelle les droits des individus et la liberté individuelle revêtent une importance plus grande que l'effectivité de la souveraineté du peuple. À l'opposé, la conception rousseauiste d'un État fort doit être comprise comme une garantie contre la domination des gouvernants. Étant entendu qu'« il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres »¹¹¹², les lois civiles apparaissent alors comme condition de cette dernière. De là peut-on comprendre l'importance accordée par Rousseau à la solidité des lois - les citoyens ayant ainsi tout intérêt à affermir l'autorité publique -, mais aussi pourquoi le système politique de Rousseau requiert la participation effective de la totalité des membres de l'État au législatif, condition de dégagement de la volonté générale¹¹¹³.

Confrontons à présent les théories de Locke et de Rousseau sur le droit de propriété, ce dialogue permettant d'éclairer leur conception différente de la démocratie. À la suite de Locke, Rousseau formalise le droit de propriété dans le *CS*, après en avoir fait dans le *DEP* le plus sacré de tous les droits des citoyens. Mais à la différence du philosophe anglais, le

¹¹⁰⁹ Derathé, *ibid.*, p. 119.

¹¹¹⁰ Vaughan, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, I, p. 48.

¹¹¹¹ Luc Vincenti. « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques ». *Op. cit.*

¹¹¹² *CS*, II, 12, OC III, p. 394.

¹¹¹³ Rappelons que Rousseau trouve dans la volonté générale une solution au problème de la liberté, car les individus obéissant à cette volonté n'obéissent par là même qu'à leur propre volonté selon un rapport nouveau, et à personne en particulier.

Genevois ne conçoit pas la propriété comme un droit naturel, mais comme un droit issu d'une convention. Alors que, pour Locke, chaque homme a un droit exclusif sur les biens qu'il s'approprie afin de pourvoir à sa conservation, Rousseau accorde à chaque homme à l'état de nature un droit illimité sur toutes choses et non un droit particulier. La propriété n'a pas pour lui une origine naturelle mais constitue « le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens »¹¹¹⁴. Le droit à la vie et à la liberté sont des droits naturels, pas la propriété :

Le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la Nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir, et dont il est au moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller¹¹¹⁵.

Au contraire, Locke défend le droit de propriété en tant que premier des droits naturels et refuse l'idée que ce droit ne soit le produit d'un contrat, car, selon lui, c'est l'individu suivant son intérêt qui se trouve à l'origine de la propriété et non la société. Pour le philosophe anglais dans le *Second traité du gouvernement civil*, l'origine de toute propriété se trouve en Dieu, créateur du monde qu'il a ensuite donné en commun à tous les hommes. Ces derniers ont le devoir de respecter la loi de nature, qui oblige chacun à agir de manière à ne pas faire du droit d'user des choses et des biens de la terre un droit d'abuser, afin qu'aucun ne nuise à un autre dans sa vie, son corps, sa santé, sa liberté et ses biens :

Dieu, qui a donné la terre aux hommes en commun, leur a donné pareillement la *raison*, pour faire de l'un et de l'autre l'usage le plus avantageux à la vie et le plus commode. La terre, avec tout ce qui y est contenu, est donnée aux hommes pour leur subsistance et pour leur satisfaction. Mais, quoique tous les fruits qu'elle produit naturellement, et toutes les bêtes qu'elle nourrit, appartiennent en commun au genre humain, en tant que ces fruits sont produits, et ces bêtes sont nourries par les soins de la nature *seule*, et que personne n'a originellement aucun droit particulier sur ces choses-là, considérées précisément dans *l'état de nature* ; néanmoins, ces choses étant accordées par la Maître de la nature pour l'usage des hommes, il faut nécessairement qu'avant qu'une personne particulière puisse en tirer quelque utilité et quelque avantage, elle puisse s'en approprier quelques-unes. Le fruit ou le gibier qui nourrit un Sauvage des Indes, qui ne reconnaît point de bornes, qui possède les biens de la terre en commun, lui appartient en propre, et il en est si bien le propriétaire, qu'aucun autre n'y peut avoir de droit, à moins que ce fruit ou ce gibier ne soit pas absolument nécessaire pour la conservation de sa vie¹¹¹⁶.

¹¹¹⁴ *DEP*, OC III, p. 263. Soulignons ici que dans le *DEP* comme plus tard dans le *CS* (malgré les passages où le Genevois invite à modérer les inégalités), la propriété demeure le fondement des sociétés politiques, en dépit de la critique de notre auteur de l'accumulation de la propriété par le premier propriétaire privé (*Second Discours*, OC III, p. 164) qui conduira, des inégalités politiques entre peuple et chefs aux inégalités civiles (*Ibid.*, p. 188), jusqu'à l'extrême inégalité des conditions, des richesses (*Ibid.*, p. 190) entraînant un désordre qui aboutit au pouvoir despotique (*Ibid.*, p. 190-191).

¹¹¹⁵ *Second Discours*, OC III, p. 184.

¹¹¹⁶ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, V, § 26, Paris : GF Flammarion, 1992, 2^e éd., p. 163.

Le droit commun d'usage de la propriété sur toutes les choses du monde est donc limité, il ne s'exerce que sur celles nécessaires à la conservation de la vie. La légitimité de la propriété chez Locke reposant directement sur Dieu a ainsi un fondement théologique duquel découle un devoir moral : la conservation de soi. Pour accomplir ce devoir, Dieu a permis à l'homme l'usage de toute la nature qu'il peut exploiter selon deux modalités, soit en communauté, soit en propriété privée. Ainsi, la propriété, droit naturel articulé à la liberté individuelle, est une conséquence de la loi de la nature, laquelle délimite la juste appropriation et le droit de propriété, corollaire du droit fondamental de l'individu à sa propre conservation. Le droit de propriété découle du devoir pour l'homme de conserver sa vie, lequel devant, pour ce faire, s'approprier tout ce qui lui est utile. Locke estime qu'il est préférable, pour empêcher les contestations portant sur l'utilisation des biens, que chacun devienne propriétaire exclusif de ceux qu'il utilise. Il s'ensuit que les hommes peuvent posséder et jouir de leurs propriétés sans nécessité d'un accord formel entre eux, puisqu'ils ont naturellement le même droit : le droit naturel de l'homme de s'approprier tout ce qui est utile à sa propre conservation implique, chez Locke, le droit de se rendre propriétaire.

Si Rousseau demeure fidèle au postulat fondateur du droit naturel moderne, qui fait du droit reconnu à chaque individu de jouir de son corps et avant tout de se maintenir en vie le principe normatif universel du droit, il se démarque en réduisant le droit à l'appropriation aux seuls fruits de la terre, et non à la terre elle-même, car cette dernière appropriation ne saurait être naturelle. Le Genevois oppose au premier propriétaire à la fois la figure de la propriété commune de la terre et celle de la jouissance individuelle de ses fruits¹¹¹⁷. Alors que Locke reconnaît à chaque homme un droit exclusif aux biens qu'il s'approprie afin de pourvoir à sa conservation, Rousseau ne fait pas de l'usage des fruits de la terre, nécessaire pour la conservation de soi, une modalité d'acquisition de la propriété ; cet usage ne constitue pas une appropriation (juridique) conduisant à la reconnaissance d'un droit privatif, puisque, de son point de vue, ce serait une imposture d'omettre que « les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne »¹¹¹⁸. Si chacun pouvait s'approprier le bien commun, il priverait de fait les autres d'un droit de jouissance sur celui-ci. C'est pourquoi, Rousseau prône une communauté où tout appartient à tous en général et rien à personne en particulier : les fruits de la terre doivent demeurer à la disposition de chacun et à la jouissance de tous. À la différence de Locke, pour notre auteur, le droit de cueillir les fruits de la terre n'implique pas une appropriation de cette dernière ; et le droit de propriété ne découle pas d'un principe théologique ou moral, il est le

¹¹¹⁷ *Second Discours*, OC III, p. 164. Déjà cité.

¹¹¹⁸ *Second Discours*, OC III, p. 164.

résultat du développement des facultés de l'homme qui conduit ce dernier à s'appropriier le bien commun, au gré de circonstances qui auraient pu être autres. S'il y a chez Locke une implication entre la nécessité de se maintenir en vie et celle de s'approprier et d'accumuler des biens, Rousseau dissocie clairement les deux, puisque l'homme dans le premier état de nature (avant la déclaration de l'imposteur qui ouvre la deuxième partie du second *Discours*), ne dispose pas d'une raison suffisante pour être en mesure de concevoir l'idée d'une appropriation exclusive des fruits de terre à sa disposition. Aussi le fait de cueillir des fruits n'est-il qu'un acte de conservation de soi et ne saurait constituer pour lui un acte d'appropriation : il faudrait pour cela « supposer un homme sauvage aussi habile dans l'art de penser que nous le font nos philosophes »¹¹¹⁹.

Par ailleurs, si le Genevois emprunte à Locke « l'idée que la propriété est fondée sur le travail »¹¹²⁰, autrement dit que le travail est créateur d'une forme de propriété, le droit à la propriété des biens produits par ce travail ne relève pas du droit naturel proprement dit, puisqu'il obéit aux désirs de l'homme civilisé et non aux besoins de l'homme naturel. Pour Locke, le travail est l'activité au cours de laquelle l'homme peut s'approprier une chose de l'indivision originaire (de la nature) par l'acte de transformer cette dernière : « Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains [...] [est] son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul »¹¹²¹, et par conséquent autorise l'homme à en faire sa propriété. Le travail se trouve ainsi au fondement du droit de propriété. Partant de la prémisse que, dans communauté positive primitive, nul n'a de droit particulier sur les choses de la terre puisqu'elles appartiennent en commun à tous, le philosophe anglais estime que l'on ne peut que reconnaître la propriété (exclusive) des choses reconnues d'usage commun à l'individu qui ajoute, par son travail, de la valeur à celles-ci. Le travail effectué sur ces choses lui confère un droit particulier exclusif sur elles et qui leur fait quitter le champ de la propriété collective pour entrer dans celui de la propriété privée. Le travail établit ainsi le droit de propriété par soustraction de certains biens à l'ensemble primitif commun, « surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes »¹¹²². Ainsi, le travail accompli par l'homme sur des biens lui en octroie la propriété, et ce, quelles que soient le type d'activités considérées (cueillette, construction, fabrication, agriculture...). Ce principe constitutif de la propriété individuelle exclut les autres hommes d'un « droit sur ce

¹¹¹⁹ Second *Discours*, OC III, p. 145.

¹¹²⁰ Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : Vrin, 1950 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 114.

¹¹²¹ *Second traité du gouvernement civil*, § 27, *op. cit.*, p. 163.

¹¹²² *Ibid.*

qui a été acquis par cette peine et cette industrie »¹¹²³ sur ces choses. Il suit que le droit de propriété est un droit naturel tout comme la vie et la liberté, et que ce droit conféré par le travail autorise son propriétaire à le défendre jusqu'au droit de tuer si nécessaire, car Locke considère que l'individu en a besoin pour assurer la préservation de soi. Le philosophe anglais ajoute qu'en s'appropriant un coin de terre par son travail, l'homme ne fait pas de tort aux autres, car il en reste toujours assez et d'aussi bonne qualité pour le reste de l'humanité : « [...] en s'appropriant un certain coin de terre, par son travail et par son adresse, on ne fait de tort à personne, puisqu'il [...] n'en reste pas moins pour tous les autres »¹¹²⁴. Le travail est donc le moyen légitime de l'appropriation individuelle et exclusive. Locke ouvre ainsi la voie à la légitimation de l'accumulation de la propriété, qui constitue un trait caractéristique du libéralisme économique : « Autant d'arpents de terre qu'un homme peut labourer, semer, cultiver, et dont il peut consommer les fruits pour son entretien, autant lui en appartient-il en propre »¹¹²⁵.

Pour Rousseau, le droit de propriété est une institution civile. Nous l'avons évoqué précédemment à propos de l'état de nature, dans le second *Discours*, Rousseau qualifie d'imposteur celui qui s'avisa le premier de déclarer qu'une partie de la terre était à lui, et fait de la propriété la cause de la corruption des hommes et des gouvernements. Dans ce texte, la propriété est négative, qualifiée de crime, d'imposture, d'usurpation, elle crée des liens d'interdépendance entre les hommes, générant inégalités et injustices¹¹²⁶. Dans le *CS*, la propriété devient un garant de la fidélité des possesseurs à la loi ainsi qu'une garantie face à l'inégalité et aux rapports de dépendance, la jouissance de leurs biens permettant à ces propriétaires d'accéder à l'indépendance matérielle, laquelle est la condition de réalisation de leur liberté politique (en tant qu'indépendance envers la volonté d'autrui), sans laquelle cette dernière serait illusoire. Aussi le pacte social doit-il permettre que l'on « gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a »¹¹²⁷, et proposer un échange avantageux : « Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède »¹¹²⁸. Dans le *DEP*, la propriété est déjà le plus sacré de tous les droits : « Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des

¹¹²³ *Ibid.*

¹¹²⁴ Locke. *Second traité du gouvernement civil*, § 33, *ibid.*, p. 167.

¹¹²⁵ *Second traité du gouvernement civil*, § 32, *ibid.*, p. 166.

¹¹²⁶ « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. [...] Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne » (Second *Discours*, OC III, p. 164).

¹¹²⁷ *CS*, I, 6, OC III, p. 361.

¹¹²⁸ *CS*, I, 8, OC III, p. 364

citoyens, [...] la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens »¹¹²⁹ ; et encore affirme Rousseau quelques pages plus loin : « Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient »¹¹³⁰.

On trouve la même idée formulée chez Locke : « La grande fin que se proposent ceux qui entrent dans une société, étant de jouir de leurs propriétés, en sûreté et en repos ; et le meilleur moyen qu'on puisse employer, par rapport à cette fin, [est] d'établir de lois dans cette société »¹¹³¹. Ailleurs, Rousseau fait reposer sur la propriété tous les droits civils de sorte que l'abolition de ce droit engendrerait l'extinction des autres : « [c]ar tous les droits civils étant fondés sur celui de propriété, sitôt que ce dernier est aboli aucun autre ne peut subsister. La justice ne serait plus qu'une chimère, et le gouvernement qu'une tyrannie »¹¹³². Cependant, pour Rousseau, la propriété individuelle doit être réduite au strict nécessaire, afin de ne pas générer de trop grandes inégalités ou de les maintenir à un niveau acceptable, et de se protéger par là même du danger inéluctable et inhérent à toute société, celui de la résurgence des intérêts privés qui conduisent à la mort du corps politique.

À la suite immédiate de l'aliénation totale des personnes et des biens que réalise le pacte social, chaque individu se voit rétrocéder ses biens à l'exception de ceux réservés au domaine public. Le Genevois recherche ainsi la liberté des individus tout en garantissant l'autorité et la pérennité de l'État : ainsi, le « droit que le pacte donne au souverain sur les sujets ne passe point [...] les bornes de l'utilité publique »¹¹³³. Les particuliers demeurent, dans le CS, propriétaires désormais légitimes des biens qu'ils possédaient antérieurement, grâce à un droit réel sur ceux-ci : « Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété »¹¹³⁴. Le Genevois est convaincu que la propriété est nécessaire à l'existence civile. Cette institution humaine, à condition d'être juste et limitée¹¹³⁵, est le vrai garant de l'engagement des citoyens. Rousseau admet la nécessité et la légitimité de la

¹¹²⁹ OC III, p. 262-263.

¹¹³⁰ OC III, p. 269-270.

¹¹³¹ *Second traité du gouvernement civil*, XI, § 134, *ibid.*, p. 242.

¹¹³² *Fragments politiques*, OC III, p. 483.

¹¹³³ CS, IV, 8, OC III, p. 467.

¹¹³⁴ CS, I, 9, OC III, p. 367.

¹¹³⁵ « Le droit de premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété. Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire ; mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite, il doit s'y borner, et n'a plus aucun droit à la communauté. Voilà pourquoi le droit de premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil » (CS, I, 9, OC III, p. 365).

propriété individuelle, faisant même des biens des particuliers (et de leur protection) « les garants de leur fidélité » à l'État¹¹³⁶.

Ainsi, pour le Genevois, la propriété individuelle, bien qu'apparaissant dans le second *Discours* comme la source du mal, n'est pas condamnable en soi. Au contraire son institution devient nécessaire à un moment de l'histoire - la dernière étape de l'état de nature marquée par l'accumulation de la propriété par les riches - où les hommes passent d'un état de peu de besoins à satisfaire à celui de désirs toujours plus grands, qui dépassent les bornes du nécessaire pour aller vers le superflu. Aussi, si l'institution de la propriété individuelle est devenue nécessaire, il importe néanmoins qu'elle soit bornée par une limite supérieure, de façon à limiter l'inéluctable rapport d'inégalité dans le partage de la terre entre ceux qui posséderont du superflu et les autres qui manqueront du nécessaire. Il s'agit d'éviter une accumulation exorbitante d'un côté, un manque du nécessaire de l'autre. Pour Rousseau, il s'agit avant tout de garantir à chaque citoyen les moyens d'une digne subsistance. S'agissant de ce risque d'une accumulation, remarquons que la conception lockéenne du droit de propriété ne permet pas de l'exclure, mais au contraire la rend possible.

2.1.4 Les rapports de l'exécutif et du législatif : de la séparation judiciaire de Locke à la nécessaire distinction de Rousseau

La théorie politique de Locke permet d'entrevoir la nécessaire distinction du gouvernement et du souverain qui sera l'une des inventions majeures de Rousseau (qui écarte radicalement le pacte de soumission entre gouvernants et sujets de Pufendorf et son *pactum subjectionis*), ce qui autorise un certain rapprochement des deux philosophes. Pour le philosophe anglais :

[...] parce que les lois qui sont une fois et en peu de temps faites, ont une vertu constante et durable, qui oblige à les observer et à s'y soumettre continuellement, il est nécessaire qu'il y ait toujours quelque puissance sur pied qui fasse exécuter ces lois, et qui conserve toute leur force : et c'est ainsi que le *pouvoir législatif*, et le *pouvoir exécutif*, se trouvent souvent séparés¹¹³⁷.

Pour bien comprendre le propos de Locke, il faut se reporter au paragraphe précédent de son traité où il soutient qu'« il n'est pas nécessaire que le *pouvoir législatif* soit toujours sur

¹¹³⁶ CS, I, 9, OC III, p. 366.

¹¹³⁷ *Second traité du gouvernement civil*, XII, § 144, *op. cit.*, p. 251.

« pied, n'ayant pas toujours des affaires qui l'occupent »¹¹³⁸. On pourra noter au passage les nécessaires force, solidité et pérennité des lois qui seront chères à Rousseau. Puis, au chapitre suivant, Locke développe les caractéristiques d'un État bien constitué, c'est-à-dire qui, suivant sa nature, assure la conservation de la société :

Dans un État formé, qui subsiste, et se soutient, en demeurant appuyé sur les fondements, et qui agit conformément à sa nature, c'est-à-dire, par rapport à la conservation de la société, il n'y a qu'un pouvoir suprême, qui est le *pouvoir législatif*, auquel tous les autres doivent être subordonnés ; mais cela n'empêche pas que le pouvoir législatif ayant été confié, afin que ceux qui l'administreraient agissent pour certaines *fins*, le peuple ne se réserve toujours le pouvoir souverain d'abolir le gouvernement ou de le changer, lorsqu'il voit que les conducteurs, en qui il avait mis tant de confiance, agissent d'une manière contraire à la *fin* pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité. Car tout le pouvoir qui est donné et confié en vue d'une *fin*, étant limité par cette *fin*-là, dès que cette fin vient à être négligée par les personnes qui ont reçu le pouvoir dont nous parlons, et qu'ils font des choses qui y sont directement opposées ; la confiance qu'on avait mise en eux doit nécessairement cesser et l'autorité qui leur avait été remise est dévolue au peuple, qui peut la placer de nouveau où il jugera à propos, pour sa sûreté et pour son avantage. Ainsi, le peuple garde toujours le *pouvoir souverain* de se délivrer des entreprises de toutes sortes de personnes, même de ses *législateurs*, s'ils venaient à être assez fous ou assez méchants, pour former des desseins contre les *libertés* et les propriétés des sujets¹¹³⁹.

Ce paragraphe central du texte de Locke montre des similitudes avec la pensée politique de Rousseau : le pouvoir législatif, pouvoir suprême dans l'État ; la subordination de l'exécutif au législatif (même si pour Rousseau, la puissance législative ne peut appartenir qu'au peuple, alors que chez Locke, au contraire, le peuple établit une puissance législative en plaçant le pouvoir législatif dans une assemblée¹¹⁴⁰) ; le pouvoir pour le peuple d'abolir un gouvernement illégitime ; le peuple conservant le pouvoir souverain en cas de tyrannie. Mais il témoigne aussi d'une divergence radicale des deux auteurs : chez Rousseau, le peuple ne saurait confier son pouvoir législatif qui est le pouvoir souverain à des « *législateurs* », le peuple souverain rousseauiste ne pouvant pas être dépossédé du pouvoir législatif, le peuple encore devant toujours avoir les moyens d'intervenir activement dans la vie politique. Sa

¹¹³⁸ *Ibid.*, XII, § 143, p. 250.

¹¹³⁹ *Second traité du gouvernement civil*, XIII, § 149, *op. cit.*, p. 253-254.

¹¹⁴⁰ « [...] quand le peuple a placé le *pouvoir législatif* dans une assemblée, et arrêté que ce pouvoir continuerait à être exercé par l'assemblée et par ses successeurs, auxquels elle aurait elle-même soin de pourvoir, *le pouvoir législatif ne peut jamais retourner au peuple*, pendant que le gouvernement subsiste ; parce qu'ayant établi une *puissance législative* pour toujours, il lui a remis tout le *pouvoir politique* ; et ainsi, il ne peut point le reprendre. Mais s'il a prescrit certaines limites à la *durée* de la *puissance législative*, et a voulu que le *pouvoir suprême* résidât dans une seule personne ou dans une assemblée, *pour un certain temps seulement* ; ou bien, si ceux qui sont constitués en autorité ont, par leur mauvaise conduite, perdu leur droit et leur pouvoir ; quand les conducteurs ont perdu ainsi leur pouvoir et leur droit, ou que le temps déterminé est fini, le *pouvoir suprême* retourne à la *société*, et le peuple a droit d'agir en qualité de souverain, et d'exercer l'*autorité législative*, ou bien d'ériger une nouvelle forme de gouvernement, et de remettre la *suprême puissance*, dont il se trouve alors entièrement et pleinement revêtu, entre de nouvelles mains, comme il juge à propos » (*Second traité du gouvernement civil*, XIX, § 243, *ibid.*, p. 326-327). Remarquons tout de même que Locke laisse ouverte la possibilité pour le peuple d'exercer lui-même l'autorité législative, par conséquent de faire les lois.

définition forte d'une démocratie participative commande la participation effective de tous (« le tout moins une partie n'est point le tout »¹¹⁴¹) les citoyens au législatif, condition de dégagement de la volonté générale. Notons que cet extrait met en lumière l'importance de la notion de confiance (*trust*) dans la théorie politique de Locke, sur laquelle nous reviendrons dans notre troisième partie.

Par ailleurs, selon Locke, le gouvernement dont la fin est la conservation de la communauté et de ses membres, doit disposer, dans certains cas, du « pouvoir d'agir avec discrétion pour le bien public »¹¹⁴². Ce pouvoir nommé « *prérogative* » est attribué au pouvoir exécutif pour pallier les inconvénients pratiques de l'exercice du pouvoir législatif :

le *pouvoir législatif* n'est pas toujours sur pied ; que même l'assemblée de ce pouvoir est d'ordinaire trop nombreuse et trop lente à dépêcher les affaires qui demandent une prompte exécution ; et qu'il est impossible de prévoir tout, et de pourvoir, par des lois, à tous les accidents et à toutes les nécessités qui peuvent concerner le bien public [...] c'est pour toutes ces raisons qu'on donné une grande liberté au *pouvoir exécutif*, et qu'on a laissé à sa discrétion et à sa prudence bien des choses dont les lois ne disent rien¹¹⁴³.

Cette conception des prérogatives du gouvernement ne nous semble pas si différente de celle de Rousseau, pour qui le pouvoir exécutif, loin d'être un simple exécutant, peut plus puisqu'il décide seul des modalités de son administration ; une pensée qui permet peut-être d'envisager un rapprochement avec ce principe de discrétion, d'autant que ce pouvoir n'est légitime pour Locke qu'à la condition d'être « employé pour l'avantage de l'État et conformément à la confiance de la société et aux fins du gouvernement »¹¹⁴⁴, à savoir le bien public.

En guise de conclusion partielle à ce premier chapitre principal de la deuxième partie de notre thèse (2.1.), formulons quelques remarques. De ces considérations comparatives sur les anthropologies de Hobbes, Locke et Rousseau, il ressort plusieurs points fondamentaux de divergence qui laissent augurer des conceptions différentes du politique. Premièrement, l'état naturel pensé par Hobbes comme un état de crainte mutuelle (et d'inévitables conflits), que seule l'institution du politique peut faire cesser, ne semble pas permettre d'envisager une transformation positive des sociétés vers des démocraties véritables entendues comme le pouvoir de tous (nous développerons ce point dans notre troisième partie). En outre, Rousseau a bien saisi que cette conception hobbesienne de l'état de nature, qu'il ne partage pas, avait

¹¹⁴¹ CS, II, 6, OC III, p. 379.

¹¹⁴² *Second traité du gouvernement civil*, XIV, § 160, *op. cit.*, p. 263.

¹¹⁴³ *Second traité du gouvernement civil*, XIV, § 161, *ibid.*, p. 264.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*

pour objet de servir de justification à sa théorie du despotisme que le Genevois critique également¹¹⁴⁵. Deuxièmement, la propriété affirmée par Locke comme étant un droit naturel ainsi que sa conception de la liberté individuelle semblent conduire aux sociétés libérales politiquement et économiquement, qui sont les nôtres aujourd'hui. Pour le philosophe anglais, le contrat social ne signe pas l'abandon des droits naturels de chacun pour une législation civile mais doit instituer une puissance civile capable de garantir ceux-ci le plus possible et de manière égale pour chaque individu, la propriété apparaissant comme la priorité pour le pouvoir politique (le gouvernement qui en est le dépositaire). En effet, le philosophe anglais définit ce pouvoir comme « le droit de faire des lois [...] afin de réglementer et de protéger la propriété ; d'employer la force publique afin de les faire exécuter »¹¹⁴⁶. Nous verrons au premier chapitre principal (3.1.) de la troisième partie de notre thèse en quoi Locke peut être considéré comme un théoricien du libéralisme politique, par le primat qu'il accorde, en partant de sa conception de la propriété, à l'intérêt individuel sur celui de la communauté et à une forme de liberté reposant avant tout sur des droits individuels. Au contraire, l'abandon du droit naturel par Rousseau au moment du passage à l'état civil semble préserver sa pensée de cette perspective libérale. L'artificialisme du Genevois permet d'engager davantage l'individu envers la société, ce qui rejoint l'idée rousseauiste de dette sociale¹¹⁴⁷, alors que chez Locke l'individu entre dans la société avec ses droits, ses *propriétés*, lesquels conservent une supériorité sur l'intérêt public. Ainsi le passage à l'état civil chez Locke contient les germes d'un enfermement de l'individu dans ses droits et libertés individuels susceptible de restreindre la possibilité d'une communauté de décision.

En outre, l'originalité de Rousseau s'exprime dans sa position de considérer que le seul droit naturel qui puisse être légitime est celui qui est ressenti par les hommes sans calcul, comme une conscience morale immédiate. Or, il est convaincu que ce sens moral des hommes a été corrompu par les sociétés telles qu'elles sont, ainsi qu'il le théorise dans ses deux discours de Dijon. Nous verrons à la fin de notre troisième partie, en particulier lors d'une interrogation de l'antinomie rousseauiste homme-citoyen, que sa conception singulière du droit naturel détermine le type de citoyenneté d'Émile. En effet, ce dernier devenu citoyen vivra sous la loi naturelle fondée sur la conscience. Troisièmement, le particularisme de la position de Rousseau sur la question du droit naturel par rapport à Hobbes et Locke est donc qu'il semble renoncer au droit naturel comme fondement du politique historique. Alors que

¹¹⁴⁵ Ainsi que le faisait remarquer R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op.cit.*, p. 107-108.

¹¹⁴⁶ *Second traité du gouvernement civil*, I, § 3, *ibid.*, p. 142.

¹¹⁴⁷ Que nous développerons au chapitre 3.1.6.2.

chez les deux philosophes anglais le droit naturel est maintenu dans l'état civil, ce dernier semble mettre fin au droit naturel chez le Genevois, car l'amour de soi et la pitié ayant été corrompus (l'amour-propre s'étant imposé) ainsi qu'il l'affirme dans le *Manuscrit de Genève*¹¹⁴⁸, le droit naturel ne peut ainsi servir de fondement au politique légitime. De ce point de vue, on peut dire que Rousseau est plus « artificialiste » que Hobbes et que Locke. Le philosophe genevois pense l'émancipation des hommes par l'institution d'une société fondée ni sur la force, ni sur le droit naturel, mais sur le droit¹¹⁴⁹ politique. Cependant, nous verrons dans notre troisième partie que le droit naturel semble tout de même d'une certaine manière subsister dans l'état civil, avec la persistance de l'amour de soi. En effet, même si l'amour de soi est corrompu dans les sociétés civiles, il ne semble pas si facile d'affirmer que l'état civil met fin au droit naturel. Ainsi, la persistance de l'amour de soi malgré sa corruption autoriserait à penser qu'il reste quelque chose du droit naturel dans l'état civil. Quatrièmement, à partir de l'anthropologie rousseauiste sur laquelle se fonde le politique légitime, il semble possible d'entrevoir une transformation positive des sociétés, en particulier à partir d'un amour de soi positif, universellement partagé, permettant d'envisager une extension de ce dernier à l'amour du corps politique, voire au-delà, d'imaginer un passage du politique au moral. En effet, l'anthropologie rousseauiste révèle comment l'amour de soi, commun à tous les êtres sensibles, peut constituer le principe naturel liant l'individu à la république¹¹⁵⁰ tout en garantissant sa liberté. Nous y reviendrons à la fin de notre troisième partie. Cinquièmement, l'abandon du droit naturel permet à Rousseau de penser un droit politique qui rend possible la conformité de la volonté particulière à la volonté générale - qui apparaît comme une condition de possibilité de la démocratie véritable, nous développerons ce point plus loin -, là où Locke semble se borner aux volontés individuelles qui s'expriment dans la démocratie libérale. Sixièmement, Rousseau, posant comme principe fondamental le refus de toute forme de rapports de soumission d'homme à homme, élabore une théorie de la souveraineté en opposition à tous les penseurs de l'École du droit naturel et à Hobbes, en niant :

¹¹⁴⁸ Avec la distinction qu'il fait entre le droit naturel proprement dit, antérieur à l'usage de la raison et fondé sur l'amour de soi que la pitié modère (le droit qui régit le comportement à l'état de nature), et le droit naturel raisonné apparaissant avec l'institution des sociétés civiles (il pourrait être encore celui des juristes) (II, 4, OC III, p. 329).

¹¹⁴⁹ « À l'idée de l'État considéré comme institution de bienfaisance ou comme puissance, il oppose l'idée de l'État fondé sur le *droit*. Et, à ce propos-là, il n'admet pas de plus ou de moins » (Ernst Cassirer. « L'unité dans l'œuvre de Rousseau », p. 49. In : P. BÉNICHOU, E. CASSIRER, R. DERATHÉ, C. EISENMANN, V. GOLDSCHMIDT, L. STRAUSS, E. WEIL. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984).

¹¹⁵⁰ Sur l'unité des trois caractères essentiels de la nature humaine que sont l'amour de soi, la liberté et la perfectibilité, nous renvoyons à la première partie de l'ouvrage de Luc Vincenti intitulé *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République* (Paris : Éditions Kimé, 2001).

[...] que l'on puisse considérer comme valable l'engagement d'un peuple qui consent, même volontairement et de son plein gré, à aliéner la souveraineté. Pour lui, la souveraineté est un droit *inaliénable, imprescriptible, incommunicable*, qui ne peut résider que dans le corps de la nation et ne saurait en aucun cas être exercé par un individu. Ainsi Rousseau met en cause le principe même qui passait pour un axiome dans l'école du droit naturel. Pour les juristes de cette école, tout transfert du droit est légitime, pourvu qu'il se fasse par le moyen d'une convention. L'idée d'un droit inaliénable leur est complètement étrangère¹¹⁵¹.

Le philosophe genevois refuse non seulement le transfert hobbesien du droit de souveraineté, mais également tout partage de la souveraineté tel que théorisé notamment par Burlamaqui, et encore toute limitation constitutionnelle de celle-ci avancée par Montesquieu. Pour ce dernier, comme la tendance naturelle de celui qui détient le pouvoir est d'en abuser, la séparation des pouvoirs est l'expédient nécessaire à une limite mutuelle de ceux-ci :

La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés ; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites [...] Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir¹¹⁵².

Mais, ainsi pensée, nous suivons R. Derathé : « la séparation des pouvoirs n'est [...] qu'un moyen de limiter la souveraineté »¹¹⁵³. Aussi, lorsque Rousseau pense les bornes du pouvoir souverain, celles-ci ne résultent que de la nature même de la souveraineté, à savoir de n'être « que l'exercice de la volonté générale »¹¹⁵⁴. Le souverain ne peut ainsi agir que par des lois, dont l'exigence de double généralité permet d'exclure l'arbitraire. Dès lors, nous allons mesurer l'importance que revêt l'institution d'un gouvernement qui agira selon la volonté générale, ce qui nous conduira à l'invention majeure de la théorie politique de Rousseau : la nécessaire distinction du gouvernement et de la souveraineté (détenue par le corps politique) et ses conséquences (notamment celle de faire du gouvernement dans l'État, un pouvoir second subordonné au pouvoir législatif). Locke n'opère pas encore cette distinction, confondant les deux sous le concept de gouvernement civil. Comme l'a écrit R. Derathé :

Ce que Rousseau reproche à ses devanciers, ce n'est pas d'avoir *distingué* ni même d'avoir *séparé* le pouvoir exécutif du pouvoir législatif, mais de les avoir considérés l'un et l'autre comme des *parties de la souveraineté*¹¹⁵⁵ et d'avoir conçu la séparation des pouvoirs comme une limitation ou un partage de la souveraineté. Pour lui le pouvoir législatif

¹¹⁵¹ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 257.

¹¹⁵² Montesquieu. *De l'esprit des lois*, op. cit., XI, 4, p. 395. Déjà cité partiellement.

¹¹⁵³ *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *ibid.*, p. 300.

¹¹⁵⁴ CS, II, 1, OC III, p. 368. Déjà cité.

¹¹⁵⁵ « [...] toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée on se trompe, [...] les droits que l'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés, et supposent toujours des volontés suprêmes dont ces droits ne donnent que l'exécution » (CS, II, 2, OC III, p. 370).

constitue à lui seul le pouvoir souverain et le pouvoir exécutif, quoique « naturellement séparé » du pouvoir législatif, doit lui être entièrement subordonné¹¹⁵⁶.

Ainsi, les théories du contrat de Grotius¹¹⁵⁷, de Pufendorf et de Burlamaqui font, par suite d'un contrat réciproque entre le Prince et le peuple, l'éloge d'une « souveraineté limitée » qui équivaut à un « partage de la souveraineté »¹¹⁵⁸, ce qui a pour conséquence de dédoubler la souveraineté, ouvrant ainsi la voie à un possible conflit¹¹⁵⁹ de souveraineté, entre le gouvernement et l'assemblée du peuple ou de ses représentants, qu'aucune institution supérieure n'aurait pu arbitrer. Hobbes a voulu éviter cette éventualité conflictuelle en faisant de son contrat social un pacte de soumission (consentie) à une puissance « irrésistible »¹¹⁶⁰, c'est-à-dire une puissance absolue. Ces différentes théories du contrat proposent, pour les premières - celles des jusnaturalistes -, un véritable contrat réciproque entre gouvernants et gouvernés mais sans la nécessaire garantie d'un arbitrage des conflits de souveraineté pouvant naître entre les deux contractants, pour la seconde - celle de Hobbes -, un acte unilatéral de soumission consentie. Rousseau se positionne contre les deux, en refusant de faire de l'acte d'institution du gouvernement un contrat¹¹⁶¹. Ce n'est point un contrat, mais un acte « complexe ou composé de deux autres, savoir l'établissement de la loi et l'exécution de la loi », c'est-à-dire une loi et un décret¹¹⁶². Sur ce point, Luc Vincenti souligne l'opposition de Rousseau à Pufendorf¹¹⁶³ quant à l'institution du gouvernement. Partant du pacte initial énoncé au chapitre VI du livre I du CS et se rapportant aussi au chapitre XVII du livre III du CS, le chercheur met en parallèle deux séries sous forme de triptyque qui divergent radicalement : « union / loi / décret » pour le Genevois, « union / ordonnance / soumission » pour le jusnaturaliste allemand¹¹⁶⁴. La série rousseauiste permet au chercheur d'affirmer que chez le Genevois : « avec le décret final, on est bien dans une démocratie

¹¹⁵⁶ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 301.

¹¹⁵⁷ Le juriste hollandais marque l'histoire de la philosophie politique en étant le premier théoricien du contrat social moderne, avant Hobbes, Pufendorf, Locke et enfin Rousseau. Il définit le concept d'État comme suit : il s'agit d'« un corps parfait de personnes libres, qui se sont jointes ensemble pour jouir paisiblement de leurs droits, et pour leur utilité commune » (Hugo Grotius. *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), t. I, I, 1, § 14. Trad. J. Barbeyrac. Amsterdam : Pierre de Coup, 1724, p. 56).

¹¹⁵⁸ Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, *ibid.*, p. 331.

¹¹⁵⁹ « Un tel système aboutit inévitablement à instaurer deux pouvoirs dans l'État, sans que d'ailleurs leurs attributions respectives soient suffisamment délimitées pour exclure toute possibilité de conflit. En réalité l'équilibre que l'on veut obtenir en limitant ainsi la souveraineté, est instable » (Derathé, *ibid.*, p. 332).

¹¹⁶⁰ Ch. XXXI, trad. F. Tricaud. Paris : Sirey, 1971, p. 381.

¹¹⁶¹ CS, III, 16, OC III, p. 432.

¹¹⁶² CS, III, 17, OC III, p. 433.

¹¹⁶³ *Devoirs de l'homme et du citoyen*, II, ch. VI, § 7.

¹¹⁶⁴ Luc Vincenti. *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, II, 4. Paris : Kimé, 2001, p. 115, en note.

effective, qui resurgit régulièrement pour remettre sur pied le politique »¹¹⁶⁵. En outre, soulignons que, de tous les théoriciens du contrat social, Rousseau est le seul à faire de la « personne particulière de chaque contractant » un citoyen participant à l'autorité souveraine, un individu-citoyen avec sa part de souveraineté et du pouvoir (commun) de tous. Pour le philosophe genevois, la nature de la souveraineté est de ne pouvoir être ni divisée, ni limitée, ni détenue par un seul homme, au risque que ce dernier ne devienne le maître et non le chef des citoyens, lesquels perdraient dès lors leur liberté (politique). Avec Rousseau, le peuple devient l'unique souverain. Mais, pour qu'il le soit de manière effective, notre auteur doit instituer un gouvernement susceptible de garantir ce principe.

2.2 La théorie rousseauiste du gouvernement

Pour le philosophe genevois, si la volonté générale (et aussi individuelle) est inaliénable et irreprésentable afin de ne pas nuire à la liberté, il en va tout autrement du pouvoir exécutif, dans lequel le peuple doit au contraire nécessairement être représenté dans l'application des lois. Le gouvernement est alors pensé comme l'expédient privilégié du passage de la généralité à la particularité. Mais l'autonomie relative acquise par le gouvernement, et nécessaire à l'efficacité de son action, n'est pas exempte d'un danger inhérent à elle-même qui conduit inéluctablement le gouvernement à usurper la volonté générale : « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté »¹¹⁶⁶. De là naît le problème posé à Rousseau par la nécessaire institution d'un gouvernement.

En outre, la loi est l'acte propre du souverain, et son essence est d'être générale dans sa forme comme dans son contenu, en tant que décision de la volonté générale portant sur un objet général :

J'ai déjà dit [au chapitre IV du même livre] qu'il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier. En effet cet objet particulier est dans l'État ou hors de l'État. S'il est hors de l'État, une volonté qui lui est étrangère n'est point générale par rapport à lui ; et si cet objet est dans l'État, il en fait partie : Alors il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout moins cette même partie est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout, et tant que ce rapport subsiste il n'y a plus de tout mais deux parties inégales ; d'où il suit que la volonté de l'une n'est

¹¹⁶⁵ Vincenti, « La communauté politique rousseauiste », 2003, *op. cit.*

¹¹⁶⁶ CS, III, 10, OC III, p. 421.

point non plus générale par rapport à l'autre. Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi¹¹⁶⁷.

D'où l'on comprend la nécessité de séparer la puissance législative, qui exprime la volonté générale, de la puissance exécutive investie du pouvoir d'appliquer les lois à des cas particuliers et qui agit sous l'autorité et le contrôle continu du peuple souverain. Aussi si la volonté générale ne peut pas être représentée du fait de sa nature, il est nécessaire que la puissance exécutive soit déléguée à une institution distincte. Partant de cette nécessité de la représentation du peuple dans sa puissance administrative, l'objet du cinquième chapitre principal de notre thèse (2.2.) est l'étude de la théorie rousseauiste du gouvernement, laquelle révèle, nous semble-t-il, une préférence de notre auteur pour un gouvernement de type aristocratique.

2.2.1 Inspiration antique et modèle genevois

Parmi les penseurs des Lumières, Montesquieu puis Rousseau ont tous deux accordé une place importante dans leur philosophie politique aux références à l'Antiquité. Dans *l'Esprit des lois* (1748), Montesquieu, traite largement de l'histoire de Rome. Dans de nombreux passages de ses ouvrages politiques, Rousseau fait montre d'une véritable admiration pour les personnages de l'Antiquité, en particulier les grands législateurs : Moïse, Lycurgue, Solon et Numa. Dans son *HGG*, Rousseau regrette qu'il n'y ait « plus d'autre législateur que la force ni d'autres lois que l'intérêt du plus puissant »¹¹⁶⁸. Les références antiques, en particulier à Sparte et Rome, sont tellement nombreuses dans le *CS*¹¹⁶⁹ qu'elles peuvent, au premier abord, donner l'impression que Rousseau est quelque peu enfermé dans une vision héroïco-antique de la citoyenneté. Cette admiration qui nourrit sa pensée politique puise ses racines notamment dans ses lectures de Plutarque (et ses *Vies parallèles des hommes illustres*, un ensemble de biographies présentées par paires composées chacune d'un personnage grec et d'un personnage romain et mises en parallèle) : « Sans cesse occupé de Rome et d'Athènes ; vivant, pour ainsi dire, avec leurs grands hommes [...] je me croyais

¹¹⁶⁷ *CS*, II, 6, OC III, p. 378-379.

¹¹⁶⁸ *HGG*, I, OC V, p. 499.

¹¹⁶⁹ Elles sont récurrentes dès le premier *Discours* et jusqu'aux *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*.

grec ou romain ; je devenais la personne dont je lisais la vie »¹¹⁷⁰. Citons par exemple la figure de Caton l'Ancien qui révèle les vertus d'un citoyen¹¹⁷¹ « idéal ».

Tout comme Montesquieu, Rousseau s'est montré admiratif des vertus des peuples antiques par rapport aux modernes, fasciné par les valeurs morales (fortement liées à la patrie) des sociétés antiques, qu'il juge supérieures à celles de son XVIIIe siècle, comme en témoigne le passage suivant :

Quand on lit l'histoire ancienne, on se croit transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres. Qu'ont de commun les Français, les Anglais, les Russes avec les Romains et les Grecs ? Rien presque que la figure. Les fortes âmes de ceux-ci paraissent aux autres des exagérations de l'histoire. Comment eux qui se sentent si petits penseraient-ils qu'il y ait eu de si grands hommes ? Ils existèrent pourtant, et c'étaient des humains comme nous¹¹⁷².

Par ailleurs, Rousseau semble aussi admirer l'Antiquité pour sa plus grande proximité temporelle avec l'origine. En effet, dans le passage suivant, les livres des anciens seront préférés à ceux des modernes pour l'éducation d'Émile, car les premiers sont plus proches de la nature originelle, cette origine de laquelle il s'agirait de retrouver quelque chose¹¹⁷³ : « Émile prendra plus de goût pour les livres des anciens que pour les nôtres, par cela seul qu'étant les premiers, les anciens sont les plus près de la nature et que leur génie est plus à eux »¹¹⁷⁴.

Ainsi, s'il serait excessif de considérer que Rousseau envisage pour l'époque moderne un modèle antique de citoyen à l'image du citoyen spartiate ou romain, il serait sans doute tout aussi risqué pour la compréhension de sa théorie politique de se dispenser de s'intéresser à son admiration pour l'Antiquité. En effet, loin d'abandonner le modèle de la citoyenneté antique, notre auteur souligne à de nombreuses reprises le bénéfique pour les Modernes de se référer aux vertus des citoyens antiques. Si ces références ne peuvent être considérées telles quelles comme les fondements théoriques de sa pensée politique, il semble davantage soutenable d'y déceler la fonction d'idéal-types permettant d'établir des comparaisons avec l'époque moderne, ou encore d'y voir un moyen de mettre en lumière certaines valeurs et attitudes requises pour le citoyen moderne afin de remplir ses devoirs, desquelles il conviendrait de s'inspirer, mais qui ne constitueraient pas pour autant un modèle à suivre *stricto sensu*. Dans la neuvième des *LEM*, Rousseau soutient clairement cette position selon

¹¹⁷⁰ *Confessions*, I, OC I, p. 9.

¹¹⁷¹ Ou celles d'un gouvernant, car ses lectures de Plutarque éveillent également Rousseau à l'importance des vertus requises pour bien gouverner.

¹¹⁷² *CGP*, OC III, p. 956.

¹¹⁷³ Dans notre troisième partie, nous interrogerons cette dernière proposition, rapportée à la question de la possibilité d'une transformation des sociétés.

¹¹⁷⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 676.

laquelle l'exemple antique ne saurait constituer un modèle pour la citoyenneté moderne de son XVIIIe siècle, pour les hommes « tels qu'ils sont » :

[...] n'allons pas chercher si loin ces illustres exemples [...]. Les anciens peuples ne sont plus un modèle pour les modernes ; ils leur sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Genevois, gardez votre place, et n'allez point aux objets élevés qu'on vous présente pour vous cacher l'abyme qu'on creuse au devant de vous. Vous n'êtes ni Romains, ni Spartiates, vous n'êtes pas même Athéniens¹¹⁷⁵.

Nous verrons à la fin de la troisième partie de notre thèse que les rapports entre la citoyenneté antique et la conception rousseauiste de la citoyenneté interrogent l'antinomie homme-citoyen chez notre auteur.

En outre, Rousseau utilise la comparaison historique, en particulier avec les sociétés politiques antiques, avant tout comme un moyen de jugement critique sur l'époque moderne. On peut citer par exemple la prosopopée de Fabricius, ce républicain, pur et vertueux, du IIIe siècle avant J.-C. qui s'indigne de la décadence de la Rome impériale. Cette dernière comparaison vise à porter un jugement critique sur le luxe et la dégradation des mœurs qu'il induit.

Par ailleurs, Rousseau a puisé les références antiques qui nourrissent sa pensée politique dans ses lectures, mais vraisemblablement aussi dans la vie politique genevoise du XVIIIe siècle, dont les réflexions se rapportent fréquemment aux républiques antiques. Il faut tout de même remarquer sur ce point que ces références ne sont pas une spécificité genevoise ou rousseauiste, mais qu'elles traversent toute la pensée philosophico-politique du XVIIIe siècle. Toutefois, selon G. Silvestrini, les caractéristiques du régime politique de Genève permettent de se référer aux républiques antiques, de manière plus affirmée et pertinente, ce que la monarchie - régime majoritaire en Europe - autorise beaucoup moins. S'appuyant sur ces références, le discours républicain genevois vise la liberté, l'égalité, la vertu et surtout l'unité¹¹⁷⁶, et souligne l'admiration des penseurs des Lumières pour les Anciens. Citons le cas emblématique de Jacques Barthélémy Micheli Du Crest, membre du Conseil des Deux-Cents (duquel il sera exclu en 1730) et acteur important des débats genevois dans les années 1730, qui élabore « une réflexion politique qu'informe de part en part la référence antique »¹¹⁷⁷ ; c'est le cas notamment d'un ouvrage intitulé « Maximes d'un républicain sur le gouvernement civil »¹¹⁷⁸. Selon Micheli Du Crest, ce devrait être un devoir pour tout citoyen

¹¹⁷⁵ *LEMIX*, OC III, p. 880-881.

¹¹⁷⁶ Gabriella Silvestrini, *op. cit.*, 2007, p. 523.

¹¹⁷⁷ Yves Touchefeu. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford : Voltaire Foundation, 1999, p. 46.

¹¹⁷⁸ *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 15, 2002, p. 155-182.

de s'engager dans le rôle de tribun¹¹⁷⁹. Dans les *LEM*, Rousseau fait référence à Micheli Du Crest dans son exhortation à l'implication des citoyens et bourgeois de la République de Genève dans la défense de leur souveraineté, en s'inspirant sans doute de la pensée de son compatriote. En outre, notre auteur prolonge dans ses écrits politiques le dialogue entre la République de Genève et les cités-États antiques.

L'autre influence majeure est ainsi celle de la République de Genève, dont l'organisation théorique et pratique des institutions semble constituer, sinon un modèle, du moins une source d'inspiration pour l'élaboration de sa théorie politique. On connaît la fierté affichée par Rousseau d'être citoyen de cette cité. La dédicace dithyrambique à l'adresse de la République de Genève, dans laquelle il s'adresse aux « magnifiques, très honorés, et souverains seigneurs »¹¹⁸⁰, c'est-à-dire au Conseil général, en témoigne. En outre, la mention « Citoyen de Genève » est ajoutée par Rousseau aux pages de titres du second *Discours* (1755) et des deux traités¹¹⁸¹ de 1762. Par rapport à la référence à l'Antiquité, celle à la République de Genève vise davantage, nous semble-t-il, à la lecture des *LEM* et notamment des sixième et septième Lettres, la possibilité de transposer des principes politiques concrets à sa théorie, laissant penser que l'inspiration privilégiée par Rousseau pour rédiger le *CS* est davantage celle de la République de Genève du XVIIIe siècle que celles des cités antiques de Rome et de Sparte. Plusieurs passages semblent le confirmer, dont le plus fort est sans doute le suivant : « J'ai donc pris votre constitution, que je trouvais belle, pour modèle des institutions politiques, et vous proposant en exemple à l'Europe »¹¹⁸². Dans cette lettre, notre

¹¹⁷⁹ Jean-Pierre Bérénger. *Histoire de Genève, depuis son origine jusqu'à nos jours*, t. IV, [s.l.n.], 1773, p. 42.

¹¹⁸⁰ Second *Discours*, OC III, p. 111.

¹¹⁸¹ En ouverture du livre I du *CS*, il revendique avec fierté son appartenance à la citoyenneté genevoise, qu'il qualifiera dans les *Confessions* de « grande naissance » : « Né citoyen d'un État libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire : heureux, toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de mon pays ! » (OC III, p. 351). D'après Bruno Bernardi, la « citoyenneté n'est pas pour lui une vertu mais un droit, dont découle un devoir : celui de dire son point de vue sur les affaires de la cité ». C'est pourquoi, Rousseau décide de renoncer à sa citoyenneté genevoise en 1763, précisément parce qu'il estime, comme il cherche à le prouver dans les *LEM*, que l'exercice pratique de cette citoyenneté - de ce droit - n'est pas respecté, ne lui est pas accordé, ce droit de participer aux affaires de la cité. B. Bernardi va jusqu'à défendre la thèse selon laquelle « Rousseau conçoit son œuvre de théorie politique comme un prolongement logique de ses devoirs de citoyen » (Bruno Bernardi, « Interview de Bruno Bernardi autour de Rousseau », Propos recueillis par Gilles Behnam, Jean-Louis Poirier et Philippe Quesne, CNDP, juin 2013, rubrique « MagPhilo », consulté en ligne entre 10 octobre et le 12 octobre 2015 à l'adresse URL : <http://www.cndp.fr/magphilo/index.php?id=207>, p.[12]). Ainsi, si l'on suit le chercheur, il faudrait prendre à la lettre cet extrait de l'ouverture du livre I du *CS* et y voir Rousseau adopter la posture du citoyen, celle d'un citoyen particulier : le citoyen de Genève. Il est vrai que si l'on se réfère aux *LEM*, Rousseau intervient clairement dans les affaires de la République de Genève, en formulant des critiques et des solutions aux systèmes politiques de son temps. Contre les attaques à son endroit, il y dénonce l'injustice et les iniquités (en prenant de nombreux cas pour comparaison) desquelles il est victime, et défend en outre le fait de n'avoir fait que son devoir de citoyen en recherchant la vérité.

¹¹⁸² *LEM VI*, OC III, p. 809.

auteur se défend de l'accusation portée par l'auteur des *LEC* d'avoir voulu renverser tous les gouvernements y compris celui de Genève : « loin de chercher à vous détruire, j'exposais les moyens de vous conserver »¹¹⁸³. Rousseau explique que son intention était de souligner les défauts de la Constitution de Genève pour mieux prévenir les dérives possibles et proposer des solutions, et non d'attaquer son gouvernement. Aussi, le *Contrat social* aurait-il dû être reçu comme la manifestation de son attachement de citoyen à celle-ci, ainsi qu'à son gouvernement pris en exemple : « Tout balancé, j'ai donné la préférence au gouvernement de mon pays »¹¹⁸⁴. Rousseau défend sa liberté de raisonner dans un livre qui traite du droit naturel et politique, et contre laquelle les lois ne procurent aucun pouvoir au petit Conseil. En outre, s'agissant des troubles internes qui agitent Genève dans la première moitié du XVIIIe siècle et que nous avons étudiés dans notre première partie, ajoutons avec Guillaume Chenevière que la « contestation des citoyens genevois donne à la réflexion politique de Rousseau le support d'une expérience concrète »¹¹⁸⁵.

2.2.2 Le problème de l'institution du gouvernement

La difficulté d'instituer un gouvernement légitime réside dans le fait que « les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales, sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable »¹¹⁸⁶. Sur ce point, la seule exception à laquelle Rousseau fait référence est la cité de Sparte où le législateur Lycurgue « établit des mœurs qui le dispensaient presque d'y ajouter des lois, les lois en général moins fortes que les passions¹¹⁸⁷ contiennent les hommes sans les changer »¹¹⁸⁸. L'institution du gouvernement pose le problème de provoquer une distinction politique entre le puissant et le faible, mais le processus ne s'arrête pas là puisque les :

[...] distinctions politiques amènent nécessairement les distinctions civiles. L'inégalité croissant entre le peuple et ses chefs, se fait bientôt sentir parmi les particuliers, et s'y modifie en mille manières selon les passions, les talents et les occurrences. Le magistrat ne saurait usurper un pouvoir illégitime sans se faire des créatures auxquelles il est forcé d'en

¹¹⁸³ *Ibid.*

¹¹⁸⁴ *LEM VI*, OC III, p. 811.

¹¹⁸⁵ Chenevière, *op. cit.*, 2012, p. 96.

¹¹⁸⁶ *Second Discours*, OC III, p. 187.

¹¹⁸⁷ Nous soulignons que, dans une variante de ce passage, Rousseau remplace le terme « passions » par celui de « mœurs » : « [...] les lois en général moins fortes que les *mœurs* contiennent les hommes sans les changer... » (Starobinski, *Notes et variantes au second Discours*, OC III, p. 1357).

¹¹⁸⁸ *Second Discours*, OC III, p. 187-188.

céder quelque partie. D'ailleurs, les citoyens ne se laissent opprimer qu'autant qu'entraînés par une aveugle ambition et regardant plus au-dessous qu'au-dessus d'eux, la domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter des fers pour en pouvoir donner à leur tour. Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander, et le politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être libres ; mais l'inégalité s'étend sans peine parmi des âmes ambitieuses et lâches, toujours prêtes à courir les risques de la fortune, et à dominer ou servir presque indifféremment selon qu'elle leur devient favorable ou contraire¹¹⁸⁹.

La théorie du gouvernement de Rousseau vise, nous semble-t-il, à pallier cette dégénérescence du politique, processus inéluctable qui débute dès le moment même de l'institution du gouvernement et qui conduit inévitablement de l'inégalité à la domination. Il s'agit d'empêcher l'établissement de cette distinction initiale entre magistrats et citoyens, qui a pour effet de corrompre les mœurs en exacerbant les mauvaises passions. Suivant cette « inégalité de crédit et d'autorité », les particuliers « sont forcés de se comparer entre eux et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres »¹¹⁹⁰. Les différences à partir desquelles les individus se mesurent les uns aux autres sont de plusieurs natures, mais les principales sont « la richesse, la noblesse ou le rang, la puissance et le mérite personnel »¹¹⁹¹. Rousseau poursuit en précisant que la richesse est la différence à laquelle toutes les autres « se réduisent à la fin, parce qu'étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste »¹¹⁹². Nous verrons comment la théorie du gouvernement du Genevois avec sa préférence pour un gouvernement énarétocratique, que nous défendons dans notre thèse, permet d'envisager comment évacuer ces distinctions politiques et civiles aux conséquences délétères sur les sociétés.

2.2.2.1 De la nécessaire institution d'un gouvernement

Le souverain ne peut se charger lui-même de l'exécution des lois, car, d'une part il ne peut pas être constamment assemblé, d'autre part, la résurgence des intérêts privés serait inévitable si le corps législatif devait se charger de l'exécutif - il s'agit là d'une conséquence de la sortie de l'exigence de double généralité de la loi. Au chapitre V du livre IV du *CS*, Rousseau, bien que par ailleurs admirateur de la Rome antique et en particulier de « la bonté

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹¹⁹⁰ *Second Discours*, OC III, p. 188-189.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 189.

¹¹⁹² *Ibid.*

de son gouvernement », se montre critique à l'égard du peuple romain, qu'il blâme « d'avoir usurpé la puissance exécutive qu'il devait seulement contenir »¹¹⁹³. Le Genevois rappelle ici son opposition radicale à ce que le peuple s'empare de l'exécutif ; le danger inéluctable en est bien connu : en s'occupant de matières particulières (et non plus strictement générales), le risque de résurgence de l'amour-propre et des intérêts particuliers oppositifs réapparaîtrait. Au premier chapitre du livre III du *CS*, Rousseau introduit la distinction¹¹⁹⁴ et le nécessaire « concours » des puissances législative et exécutive du corps politique par une analogie avec le corps humain, dans lequel la complémentarité du moral (au sens ici de mental) - qui est « la volonté qui détermine l'acte » - et du physique - « la puissance qui l'exécute » - produit l'action : « Le corps politique a les mêmes mobiles ; on y distingue de même la force et la volonté ; celle-ci sous le nom de *puissance législative*, l'autre sous le nom de *puissance exécutive*. Rien ne s'y fait ou ne doit s'y faire sans leur concours »¹¹⁹⁵.

D'emblée Rousseau exclut donc la séparation des deux pouvoirs, affirmant au contraire le nécessaire concours des deux. Si la puissance législative ne peut appartenir qu'au peuple, au contraire, par les principes que le Genevois établit aux chapitres IV et VI du livre II du *CS* - à savoir l'exigence de double généralité de la loi -

[...] la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine ; parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois¹¹⁹⁶.

Poursuivant son analogie avec « l'union de l'âme et du corps » dans l'homme, il indique que la puissance exécutive est l'agent propre de la force publique qui la réunit et la met en œuvre « selon les directions de la volonté générale [...] [, et] qui ser[t] à la communication de l'État et du souverain »¹¹⁹⁷, tel le marin à la barre d'un bateau manœuvrant le gouvernail selon les prescriptions données par le capitaine. La fonction du gouvernement dans l'État ne saurait ainsi être confondue avec celle du souverain, ainsi que le souligne Rousseau, car il n'en est « que le ministre »¹¹⁹⁸. Ainsi, s'agissant de cette invention remarquable de notre auteur qu'est la distinction-articulation des deux pouvoirs et qui occupe

¹¹⁹³ *LEMIX*, OC III, p. 880.

¹¹⁹⁴ Cette distinction entre souveraineté et gouvernement se trouvait déjà exposée avec clarté par Rousseau dans son *Discours sur l'économie politique* (en 1755 en tant qu'article de l'*Encyclopédie*) avec cette mise en garde adressée aux lecteurs : « Je prie mes lecteurs de bien distinguer encore l'*économie publique* dont j'ai à parler, et que j'appelle *gouvernement*, de l'autorité suprême que j'appelle *souveraineté* ; distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif, et oblige en certain cas le corps même de la nation, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutrice, et ne peut obliger que les particuliers » (OC III, p. 244).

¹¹⁹⁵ *CS*, III, 1, OC III, p. 395.

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 395-396.

¹¹⁹⁷ *CS*, III, 1, OC III, p. 396.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*

une place décisive dans sa théorie politique, le Genevois précise dans le *CS* - par rapport au *DEP* - cette relation entre volonté générale (pouvoir législatif) et gouvernement (pouvoir exécutif).

Il est intéressant de souligner que, dans le second *Discours*, notre auteur souligne que, même dans les monarchies, certes les plus « sages » et où règnent de « bons monarques », le roi est sujet aux lois de son État et agit selon les *directions de la volonté générale* pour le bien public, ainsi qu'on peut le voir notamment en France :

[...] en divers endroits de leurs édits et en particulier dans le passage suivant d'un écrit célèbre, publié en 1667, au nom et par les ordres de Louis XIV : *Qu'on ne dise donc point que le souverain ne soit pas sujet aux lois de son État, puisque la proposition contraire est une vérité du droit des gens que la flatterie a quelquefois attaquée, mais que les bons princes ont toujours défendue comme une divinité tutélaire de leurs États. Combien est-il plus légitime de dire avec le sage Platon que la parfaite félicité d'un royaume est qu'un prince soit obéi de ses sujets, que le prince obéisse à la loi, et que la loi soit droite et toujours dirigée au bien public*¹¹⁹⁹.

Cependant, Rousseau est bien conscient qu'il ne suffit pas de décréter cette « union » de la volonté générale et de la force publique pour résoudre le problème épineux de l'institution d'un gouvernement adéquat à ce principe. Il faut ici se reporter au chapitre IV du livre I du *Manuscrit de Genève* à un passage qui témoigne de cette difficulté, notamment par l'emploi du terme d'« abyme » : « Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abyme de la philosophie, de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abyme de la politique dans la constitution de l'État. C'est là que tous les législateurs se sont perdus »¹²⁰⁰.

En outre, pour Rousseau, afin que l'équilibre de l'État soit préservé, plusieurs conditions doivent être respectées : le souverain ne doit pas vouloir gouverner, les magistrats ne doivent pas donner des lois et les sujets doivent obéir. Dans les cas contraires, « le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'État dissout tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie »¹²⁰¹.

Dans une lecture croisée du second *Discours* et du *Contrat social*, Luc Vincenti, s'interrogeant sur les rapprochements possibles entre, d'une part, la soumission aux lois et au gouvernement et, d'autre part, l'obéissance à un maître, note que dans ses deux ouvrages l'emploi de la même expression de chef - et non de celle de maître - pour désigner la soumission au gouvernement indique qu'il s'agit « dès le *Discours sur l'inégalité* d'une

¹¹⁹⁹ Second *Discours*, OC III, p. 183.

¹²⁰⁰ OC III, p. 296.

¹²⁰¹ *CS*, III, 1, OC III, p. 397.

commission qui n'enveloppe absolument aucun transfert ou abandon de droit »¹²⁰². Le chercheur, partageant sur ce point l'analyse de Victor Goldschmidt¹²⁰³, précise que cette commission signifie, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, un mandat impératif¹²⁰⁴, c'est-à-dire une délégation de pouvoir. Aussi, ce que Rousseau nomme un « vrai contrat » à propos de l'institution du gouvernement dans le second *Discours*, serait une manière pour lui de distinguer ce vrai contrat d'un contrat de soumission. En effet, le Genevois consacre plusieurs pages à dénoncer l'abandon de droit qu'entraînerait un contrat de soumission en politique. Aussi, le vrai contrat évoqué par Rousseau s'oppose clairement à un contrat de soumission : il n'est pas envisageable de concevoir une soumission pure et simple au gouvernement. Cette conception forte d'un gouvernement-commission sans abandon de pouvoir du souverain (le peuple) est très clairement exprimée à de nombreuses reprises par Rousseau dans les *LEM*. Toute la question est alors de savoir comment le souverain peut contrôler l'administration de la cité, d'autant que, chez Rousseau, il ne doit pas l'exercer lui-même.

Avec sa théorie de la volonté générale, Rousseau pense une nouvelle conception de la souveraineté, celle du peuple qui désigne collectivement les individus associés. Il établit le peuple souverain, le peuple qui se reconnaît lui-même comme souverain et qui n'est pas dépossédé de fait de sa souveraineté. Si dans son *Politica Methodice Digesta* (1603), J. Althusius défendait déjà l'idée d'inaliénabilité de la souveraineté populaire, soulignant ainsi que le peuple ne pouvait s'en dessaisir au profit de qui ce que soit, le peuple ne désignait pas, chez le juriste allemand, le résultat d'un contrat entre les individus, un « acte par lequel un peuple est un peuple »¹²⁰⁵, ce qui constitue une nouveauté avec Rousseau. Ce dernier doit alors définir ce que devrait être un gouvernement pour un peuple souverain. Aussi recherche-t-il le type de gouvernement qui donnera le plus de garanties du maintien de la souveraineté du peuple. Ainsi, le problème posé par l'institution du gouvernement selon la volonté générale (qui est la seule source possible des normes humaines) conduit Rousseau à explorer les différentes théories de l'art de gouverner afin de proposer celle qui pourrait instituer un gouvernement selon cette volonté générale, c'est à dire un gouvernement républicain. La question est de savoir comment avoir l'assurance que le gouvernement une fois institué poursuivra l'intérêt général, qu'il est censé garantir, et non l'intérêt particulier de ce corps de magistrats.

¹²⁰² Luc Vincenti, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, II, 4. Paris : Éditions Kimé, 2001, p. 113.

¹²⁰³ Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, op. cit.*, ch. VIII, p. 675-677.

¹²⁰⁴ Vincenti, *ibid.*

¹²⁰⁵ CS, I, 5, OC III, p. 359.

Par ailleurs, Rousseau n'est pas le théoricien d'une solution politique ou d'un gouvernement idéal, son problème est celui des fondements des sociétés légitimes. Au moment politique de l'institution d'un gouvernement, il se demande comment établir un corps de magistrats en ayant la garantie de la conformité de la volonté de ce corps à la volonté générale ? D'après le Genevois, la « bonne » *économie* publique (ou politique) « est celle de tout État, où règne entre le peuple et les chefs unité d'intérêt et de volonté »¹²⁰⁶. Dans ce cinquième chapitre principal de notre thèse (2.2.), nous l'avons dit, nous émettons l'hypothèse que Rousseau semble accorder sa préférence à un gouvernement de type aristocratique afin de se rapprocher le plus possible de cette exigence, ce qui invite à penser un rapport plus complexe du Genevois à la démocratie que celui communément admis. S'il est difficilement contestable qu'il met au centre de sa théorie politique la souveraineté du peuple, le problème posé par l'institution d'un gouvernement légitime semble le conduire à préférer celui d'un type aristocratique, qui pourrait le mieux remplir cette exigence de conformité. Nous verrons ci-après ce que nous entendons par un gouvernement de type aristocratique. Pour l'instant, contentons-nous de souligner que Rousseau élabore, dans le *CS*, un modèle ou une grille de lecture d'une société démocratique mais n'y propose pas l'institution d'un gouvernement de type démocratique, et ce, précisément parce que le gouvernement, toujours second, doit le rester. Ce dernier point renvoie à sa conception de la République, c'est-à-dire de « tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être »¹²⁰⁷, une conception qui ne prend tout son sens qu'en comprenant que la loi est l'expression de la volonté générale¹²⁰⁸. Il s'agit de mettre les lois au-dessus des hommes, par conséquent de mettre le général au-dessus du particulier. Mais, nous verrons dans la troisième partie de cette thèse que le général se trouve dans l'individu via l'amour de soi.

La sixième des *LEM* donne l'occasion à notre auteur de donner une définition précise de la loi. Il s'agit d'expliquer dans cet extrait comment agit cet être abstrait et collectif qu'est le corps politique résultant du contrat social :

Il agit par des lois, et il ne saurait agir autrement. Et qu'est-ce qu'une loi ? C'est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale, sur un objet d'intérêt commun. Je

¹²⁰⁶ *DEP*, OC III, p. 247.

¹²⁰⁷ *CS*, II, 6, OC III, p. 379.

¹²⁰⁸ Qui est condition de la liberté : « Un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne, il ne voit pas l'homme, mais l'organe de la loi » (*LEM VIII*, OC III, p. 842). Cf. aussi dans la sixième des *LEM* : « Lisez-le, Monsieur, ce livre [le *Contrat social*] si décrié, mais si nécessaire ; vous y verrez partout la loi mise au-dessus des hommes » (OC III, p. 811). Même si cet objectif lui semble constituer un problème pratiquement insoluble, ainsi qu'il l'écrit dans sa *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767, soulignant que la réalisation dans l'histoire de la nécessité d'établir « une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme » s'avère difficile voire impossible (J.-J. Rousseau. *Lettres philosophiques*, éd. H. Gouhier. Paris : Vrin, 1974, p 167-168). Ou encore dans ses *CGP*.

dis, sur un objet d'intérêt commun ; parce que la loi perdrait sa force et cesserait d'être légitime, si l'objet n'en importait à tous. La loi ne peut par sa nature avoir un objet particulier et individuel : mais l'application de la loi tombe sur des objets particuliers et individuels¹²⁰⁹.

Ainsi, pour qu'un État puisse être qualifié de République, il faut et il suffit qu'il soit « régi par des lois ». C'est la condition pour que l'on puisse avoir la garantie que « l'intérêt public [y] gouverne, et [que] la chose publique est quelque chose »¹²¹⁰, autrement dit que l'État soit gouverné pour le bien de tous, le gouvernement pouvant alors y être qualifié de légitime ou de républicain¹²¹¹. La condition de légitimité de ce principe d'un gouvernement par les lois est bien entendu que le peuple soit l'auteur de ces dernières. Ajoutons ici en suivant cette définition que la vertu politique n'est pas l'apanage des démocraties, mais qu'elle fait partie de toutes les républiques. Nous nous arrêterons longuement sur la place centrale de la vertu dans la pensée politique de Rousseau au chapitre principal suivant qui clôt cette deuxième partie.

À l'adresse des citoyens et bourgeois de Genève, Rousseau écrit dans la neuvième des *LEM* :

N'étant pas oisifs comme étaient les anciens peuples, vous ne pouvez comme eux vous occuper sans cesse du gouvernement : mais par cela même que vous pouvez moins y veiller de suite, il doit être institué de manière qu'il vous soit plus aisé d'en voir les manœuvres et de pourvoir aux abus¹²¹².

Dans cet extrait, le philosophe genevois affirme, d'une part, la nécessité de l'institution d'un gouvernement (le citoyen moderne ne dispose pas du temps nécessaire pour gouverner) et attire l'attention, d'autre part, sur l'importance consécutive que revêtent les modalités d'institution de celui-ci. Dans la formulation - « manière qu'il vous soit aisé d'en voir les manœuvres » et les abus -, doit-on comprendre qu'il s'agit d'assortir nécessairement l'institution du gouvernement de moyens d'exercer un contrôle continu et efficace de l'action de cet exécutif ? De cette condition semble dépendre la liberté des citoyens. Ces derniers doivent surveiller « la conduite de leurs chefs »¹²¹³ afin d'anticiper leurs usurpations potentielles et attentatoires à leur liberté politique.

¹²⁰⁹ *LEM VI*, OC III, p. 807-808.

¹²¹⁰ *CS*, II, 6, OC III, p. 379-380.

¹²¹¹ « Tout gouvernement légitime est républicain » (*Ibid.*, p. 380). Une note de bas de page précise le sens du terme « républicain » pour notre auteur : « Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république » (*Ibid.*).

¹²¹² OC III, p. 881.

¹²¹³ *Ibid.*

Ainsi, la nécessaire institution d'un corps exécutif, le gouvernement, résulte de l'exigence de double généralité de la loi (qui doit partir de tous et porter sur un objet commun à tous), la légitimité de la soumission de tous à celle-ci en dépend strictement :

Le pouvoir législatif qui est le souverain a donc besoin d'un autre pouvoir qui exécute, c'est-à-dire, qui réduise la loi en actes particuliers. Ce second pouvoir doit être établi de manière qu'il exécute toujours la loi, et qu'il n'exécute jamais que la loi. Ici vient l'institution du gouvernement. Qu'est-ce que le gouvernement ? C'est un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique¹²¹⁴.

Ce corps intermédiaire entre les sujets et le souverain comme « corps entier porte le nom de *Prince* », et ces membres sont appelés magistrats ou rois, « c'est-à-dire *gouverneurs* »¹²¹⁵. Siège d'une force intermédiaire entre le souverain et le peuple, le « gouvernement reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple »¹²¹⁶ composé de l'ensemble des citoyens qui sont d'un côté souverains, de l'autre sujets. Nous l'avons souligné précédemment, dans notre comparaison avec le contrat hobbesien notamment, « l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat », il ne s'agit que d'une « commission », un emploi de « simples officiers du souverain » exerçant le pouvoir au nom de ce dernier, dont ils sont les dépositaires, et qui demeurent continuellement révocables - ce dernier droit du souverain étant inaliénable¹²¹⁷.

Rousseau approfondit ce point au chapitre XVI de ce livre III du CS, mettant en exergue la caractéristique essentielle de sa philosophie politique qui consiste à refuser tout contrat de soumission. Aussi réaffirme-t-il dès le titre de ce chapitre que « l'institution du gouvernement n'est point un contrat »¹²¹⁸, car la distinction entre le pacte d'union et l'institution du gouvernement, entre souveraineté et gouvernement, est ce qui permet d'exclure toute forme de soumission à un pouvoir personnel. La distinction entre le pacte d'union et l'institution du gouvernement, entre souveraineté et gouvernement, est nécessaire car elle exclut toute forme de soumission à un pouvoir personnel. Cette distinction est aussi nécessaire parce qu'elle découle de la nature de la loi et de la rectitude la volonté générale. Les citoyens ne peuvent se prononcer justement sur le bien commun qu'à la condition que celui-ci soit véritablement commun, sinon le risque serait de voir surgir des oppositions entre intérêts particuliers (qui conduiraient à des dissensions et des haines générées par l'amour-propre). Ainsi, bien que le rapport de l'autorité au particulier dans l'administration de l'État

¹²¹⁴ *LEM VI*, OC III, p. 808.

¹²¹⁵ *CS*, III, 1, OC III, p. 396.

¹²¹⁶ *Ibid.*

¹²¹⁷ *CS*, III, 1, OC III, p. 396.

¹²¹⁸ *CS*, III, 16, OC III, p. 432.

doive nécessairement être délégué au « Prince » (le peuple n'exerce pas l'exécutif), il ne s'agit pas, grâce à cette distinction faite entre souveraineté et gouvernement, d'un nouveau pouvoir indépendant du pacte fondateur. Aussi ne faut-il pas voir de séparation des pouvoirs chez Rousseau, car le Prince est subordonné au pouvoir souverain (qui demeure le peuple assemblé) dont l'unité est instituée par l'acte d'association. De là s'ensuit le nécessaire contrôle du gouvernement par l'autorité souveraine suprême. De ce refus de tout contrat de soumission découle aussi une spécificité majeure de la philosophie politique rousseauiste, à savoir la dénégation de la représentation. Comme l'écrit L. Vincenti :

Cette dénégation est celle de la distance représentative, distance entre le représentant et le représenté, distance qu'institue, pour tous les autres auteurs du droit naturel moderne, le contrat lui-même. Le modèle hobbesien de la théorie de la représentation intègre cette distance dans la théorie du droit naturel moderne, en faisant de l'individu la source du pouvoir, et du contrat l'instrument de sa dépossession¹²¹⁹.

Ce refus de toute forme de contrat de soumission permet en outre de comprendre pourquoi, partant de l'association comme seul fondement possible du politique et rapportant la verticalité du pouvoir dans le fonctionnement du corps politique à cette association primitive, la théorie politique de Rousseau accorde aux membres assemblés la prérogative absolue de choisir la forme du gouvernement ainsi que celle de désigner les magistrats qui en auront la charge. Le peuple demeure ainsi de manière permanente en possession du pouvoir souverain, la puissance législative qu'il détient ne peut être aliénée. Elle est l'essence de la souveraineté en tant qu'expression des volontés du souverain et doit être exercée par le souverain en personne, l'exécutif n'étant au contraire qu'un pouvoir subalterne, un droit subordonné, son exercice doit être confié à des commissaires. Nous avons vu que les *LEM* mettent en lumière qu'il s'agit ensuite pour le souverain d'assurer continuellement un contrôle sur l'exécutif, en disposant de la possibilité de changer ceux qui en ont la charge. Il s'agit de la condition pour que le pouvoir du souverain ne soit pas une fiction, ainsi que l'écrit Derathé dans son commentaire : « [...] le souverain ne disposerait que d'un pouvoir illusoire s'il devait s'en remettre aveuglément au gouvernement pour l'administration de l'État et se privait, par un contrat, des moyens de contrôler la manière dont ses volontés sont exécutées »¹²²⁰. Cette conception rousseauiste du gouvernement, qui conduira notre auteur à critiquer l'action usurpatrice du petit Conseil de la République de Genève (cf. notre première partie), ouvre également la perspective contemporaine d'une critique de nos gouvernements dits démocratiques.

¹²¹⁹ Luc Vincenti, *Du contrat social*. Paris : Ellipses, 2005, p. 9-10.

¹²²⁰ *Notes et variantes sur le Contrat social*, OC III, p. 1474.

2.2.2.2 Le choix et la juste place du gouvernement dans l'État

Dès le début du livre III du *CS*, Rousseau exclut l'idée d'un seul bon gouvernement possible dans un État, d'un type de gouvernement universel et applicable à tous les États : « non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps ». Au fur et à mesure que l'État s'agrandit, chaque individu-citoyen, bien que portant toujours « également tout l'empire des lois », voit l'influence réelle de son suffrage se réduire s'agissant de la rédaction de celles-ci. Cette diminution emporte la conséquence d'une diminution de la liberté individuelle à mesure que l'État s'agrandit, car « le sujet restant toujours un, le rapport du souverain augmente [c'est-à-dire, plus il s'écarte de l'égalité] en raison du nombre des citoyens ». Ainsi, pour Rousseau, plus l'État est grand, et plus le risque est grand que les volontés particulières ne se rapportent pas à la volonté générale, « c'est-à-dire les mœurs aux lois, [et] plus la force réprimante doit augmenter ». C'est pourquoi le gouvernement doit, pour être bon, « être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux »¹²²¹. En outre, Rousseau est conscient que l'agrandissement de l'État risque alors de donner aux magistrats « dépositaires de l'autorité publique plus de tentations et de moyens d'abuser de leur pouvoir », aussi affirme-t-il la nécessité que le souverain dispose à son tour de suffisamment de force « pour contenir le gouvernement » à mesure que le gouvernement en dispose de plus « pour contenir le peuple »¹²²². C'est pourquoi conclut-il que « ce nouveau corps dans l'État, distinct du peuple et du souverain, et intermédiaire entre l'un et l'autre »¹²²³, ne saurait avoir « une constitution [...] unique et absolue, mais qu'il peut y avoir autant de gouvernements différents en nature que d'États différents en grandeur »¹²²⁴.

Le gouvernement doit son existence au souverain, il n'est pas autonome. La comparaison de ces deux corps fait émerger une différence dans leur essence : alors que « l'État existe par lui-même », « le gouvernement n'existe que par le souverain »¹²²⁵. Il s'ensuit que « la volonté dominante du Prince¹²²⁶ n'est ou ne doit être que la volonté générale ou la loi, sa force n'est que la force publique concentrée en lui »¹²²⁷. La théorie rousseauiste

¹²²¹ *CS*, III, 1, OC III, p. 397.

¹²²² *Ibid.*, p. 398.

¹²²³ *Ibid.*, p. 399.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 398.

¹²²⁵ *CS*, III, 1, OC III, p. 399.

¹²²⁶ Remarquons que chez Rousseau, le Prince est un terme générique qui désigne le corps exécutif, comprenant un ou plusieurs membres et investi par la loi afin d'administrer l'État (cf. *CS*, III, 1, OC III, p. 396).

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 399.

du gouvernement repose largement sur la garantie de ce principe, il s'agit de veiller non seulement à ce que le gouvernement agisse selon la volonté générale et non la sienne particulière, mais également à ce que les actes de celui-ci soient strictement relatifs à la volonté générale. Dans le cas contraire, nous dit Rousseau, la pérennité du corps politique se trouve menacée par une usurpation du gouvernement devenant alors souverain de fait à la place du souverain de droit :

[...] sitôt qu'il veut tirer de lui-même quelque acte absolu et indépendant, la liaison du tout commence à se relâcher. S'il arrivait enfin que le Prince eût une volonté particulière plus active que celle du souverain, et qu'il usât pour obéir à cette volonté particulière, de la force publique qui est dans ses mains, en sorte qu'on eût, pour ainsi dire, deux souverains, l'un de droit et l'autre de fait ; à l'instant l'union sociale s'évanouirait, et le corps politique serait dissous »¹²²⁸.

Afin de montrer l'importance de ce principe dans la pensée de Rousseau, il faut remarquer qu'il réitère, au chapitre X du même livre III, cette mise en garde contre les effets destructeurs du corps politique du fait d'une usurpation du pouvoir souverain par le gouvernement : « à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir »¹²²⁹. Il faut alors comprendre que les citoyens dépossédés de leur souveraineté de droit ne sont plus dans la position d'obéir légitimement à des lois qu'ils se sont données et qui émanent de la volonté générale, mais à des lois qui sont en quelque sorte étrangères à eux. Voici pourquoi Rousseau affirme ailleurs qu'ils sont « forcés d'obéir »¹²³⁰.

Il s'agit donc pour Rousseau de déterminer la juste place du gouvernement dans l'État. Il est convaincu que le gouvernement ne pourrait être viable s'il n'était qu'un simple transmetteur - sans existence propre - de la volonté générale. En effet, il perçoit bien la nécessité de donner à ce corps « une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'État [...] un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation ». À cette condition seulement, ces membres pourront « agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué »¹²³¹. Mais la difficulté résultant de cette condition est de taille, Rousseau l'affirme, il faut alors trouver :

¹²²⁸ CS, III, 1, *ibid.*

¹²²⁹ CS, OC III, p. 422-423.

¹²³⁰ CS, IV, 4, OC III, p. 451. Même si dans ce passage du chapitre consacré aux « comices romains », notre auteur évoque le cas des sénateurs de Rome, il s'agit de souligner que ceux-ci étaient *forcés d'obéir* « à des lois sur lesquelles ils n'avaient pas pu voter ».

¹²³¹ CS, III, 1, OC III, p. 399. Ainsi le gouvernement doit-il disposer d'attributs propres : « des assemblées, des conseils, un pouvoir de délibérer, de résoudre, des droits, des titres, des privilèges qui appartiennent au prince exclusivement, et qui rendent la condition du magistrat plus honorable à proportion qu'elle est plus pénible »

la manière d'ordonner dans le tout ce tout subalterne, de sorte qu'il n'altère point la constitution générale en affermissant la sienne, qu'il distingue toujours sa force particulière destinée à sa propre conservation de la force publique destinée à la conservation de l'État, et qu'en un mot il soit toujours prêt à sacrifier le gouvernement au peuple et non le peuple au gouvernement¹²³².

Rousseau soulève ici un problème central dans sa pensée politique. L'institution du gouvernement doit garantir le respect de sa juste place dans l'ordre de l'État, à savoir qu'il doit, d'un côté disposer de la force nécessaire pour se conserver et garantir la stabilité de son action, de l'autre ne pas risquer ou tenter d'usurper la souveraineté du peuple en rendant sa force particulière supérieure à celle de la force publique, qu'il ne doit employer que pour assurer la conservation de l'État et par conséquent pour le bien commun. Ainsi, bien que n'ayant qu'« une vie empruntée et subordonnée », le gouvernement doit disposer de la « vigueur » nécessaire et « d'une santé [...] robuste » afin de pouvoir exercer son action avec « célérité » et efficacité¹²³³. Nous interrogerons ci-après la force nécessaire de l'exécutif.

L'objet du *Contrat social* semble être de faire en sorte que le gouvernement n'excède pas la loi, car réduire le gouvernement à l'exécutif est la condition de la liberté. Mais, si le gouvernement de Rousseau doit rester subordonné au pouvoir souverain, on ne peut pas dire non plus strictement soutenir qu'il s'agisse de nommer des « commissaires » qui seraient strictement dépendants de leur mandat, car l'exécutif selon le Genevois décide seul des modalités de son administration. Cependant, même si ce terme de « commissaires » n'apparaît pas tout à fait adéquat à qualifier les prérogatives de l'exécutif rousseauiste, nous l'employons dans notre thèse, car il est utilisé par notre auteur notamment au livre III du *CS*.

Dans son *DEP*, Rousseau exprime déjà les conditions nécessaires à l'institution d'un « bon gouvernement » - que l'on retrouvera au chapitre XI du livre II du *CS* ainsi qu'au chapitre VIII du livre III. Il faut que le législateur ait pourvu « comme il devait à tout ce qu'exigeaient les lieux, le climat, le sol, les mœurs, le voisinage, et tous les rapports particuliers du peuple qu'il avait à instituer »¹²³⁴. Une fois ces conditions propices établies, Rousseau laisse à la « sagesse du gouvernement » le soin de régler « une infinité de détails de police et d'économie ». Dès lors on comprend mieux pourquoi le philosophe genevois semble donner dans le *CS* sa préférence à un gouvernement de type aristocratique, devant être entendu au sens de gouvernement par les « meilleurs », à savoir les plus vertueux

(*Ibid.*). Rousseau mesure ici l'importance de donner de l'« attractivité » à cette fonction, de manière, d'une part à ce qu'il soit toujours possible de trouver des citoyens pour devenir magistrats, d'autre part que ces derniers disposent des moyens de leur action.

¹²³² *Ibid.*

¹²³³ *Ibid.*

¹²³⁴ *DEP*, OC III, p. 250.

(politiquement). Ce point nous paraît très important, nous y reviendrons un peu plus loin. Notre hypothèse est que la tâche de gouvernement doit être assurée par les plus sages et les plus vertueux, car ils devront être capables dans ces actes de police et d'*économie* de toujours respecter deux « règles infaillibles » afin d'avoir l'assurance de bien se conduire : « [...] l'une est l'esprit de la loi qui doit servir à la décision des cas qu'elle n'a pas pu prévoir ; l'autre est la volonté générale, source et supplément de toutes les lois, et qui doit toujours être consultée à leur défaut »¹²³⁵. Rousseau poursuit en exprimant la difficulté évidente contenue dans la seconde règle, à savoir comment connaître ou consulter la volonté générale dans ce cas ? À cette question, il ne répond pas par l'assemblée du peuple, c'est-à-dire par une solution démocratique au sens strict, mais au contraire se montre méfiant à l'égard du peuple qui pourrait ne pas exprimer la volonté générale. Rousseau exprime aussi l'impossibilité pratique de procéder à ce type d'assemblée dans un grand peuple. Aussi, écrit-il, que l'assemblée de ce dernier est :

[...] rarement nécessaire quand le gouvernement est bien intentionné : car les chefs savent assez que la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire le plus équitable ; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de suivre la volonté générale¹²³⁶.

2.2.2.3 La typologie des gouvernements républicains

Au chapitre III du livre III du *CS*, Rousseau propose une division des gouvernements qui ne concerne que ceux du type républicain, les seuls légitimes. Nous l'avons vu précédemment, le peuple souverain fait du gouvernement son ministre, son commissaire ou encore son officier, selon les différents termes employés par Rousseau dans le *Contrat social* pour signifier la même subordination de l'exécutif au législatif. Le souverain, écrit-il, peut « commettre le dépôt du gouvernement » à un nombre différent de magistrats chargés de cet exécutif. De ce nombre dépend le nom attribué à la forme de gouvernement. Le philosophe genevois débute par la forme nommée *démocratie*. On peut remarquer qu'il n'en donne pas une conception stricte et radicale, dans le sens où le gouvernement peut être commissionné « à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers »¹²³⁷. Ainsi, la démocratie se caractérise par la

¹²³⁵ DEP, *ibid.*

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 251. Ce passage met en lumière la conviction rousseauiste que la volonté générale (du souverain) poursuit nécessairement l'intérêt public.

¹²³⁷ *CS*, III, 3, OC III, p. 403.

forme dans laquelle le nombre de magistrats est compris entre la moitié plus un des citoyens et la totalité des ces derniers. Ensuite, si le souverain choisit de resserrer le gouvernement et d'attribuer ainsi cette fonction à un « petit nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples citoyens que de magistrats », la forme du gouvernement est alors qualifiée d'*aristocratie*. En suivant la logique de cette typologie rousseauiste, le nombre de magistrats s'étend ici d'un seul plus un à la moitié moins un des citoyens. Enfin, si le peuple délivre cette commission à un seul concentrant ainsi « tout le gouvernement dans les mains d'un magistrat unique », alors cette dernière forme est la *monarchie* ou gouvernement royal, qui est la forme plus commune au XVIIIe siècle. Dès lors, nous pouvons remarquer qu'il peut n'y avoir qu'une différence minime voir infime entre *aristocratie* et *démocratie*, les deux étant susceptibles de disposer d'un nombre de magistrats très variable, la première pouvant « embrasser tout le peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié », la seconde partant « de la moitié du peuple [peut] se resserrer jusqu'au plus petit nombre indéterminément »¹²³⁸.

Rousseau poursuit en signifiant son refus d'inscrire son propos à la suite de ceux qui visent la recherche de la meilleure forme de gouvernement, entendons ici une forme universelle. Au contraire, il précise que « chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres »¹²³⁹. Puis notre auteur applique le principe établi au chapitre précédent du même livre, selon lequel, dans un État donné, « le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens », ce qui implique une règle des convenances suivantes (« en général ») : le gouvernement démocratique pour les petits États, l'aristocratique pour les médiocres (entendons ici les États de taille moyenne) et le monarchique pour les grands. Cette règle se tire immédiatement de ce principe¹²⁴⁰.

Ainsi, le philosophe genevois n'envisage pas une forme idéale universelle de gouvernement, mais la forme adéquate à chaque État en fonction de sa taille. Il s'ensuit que la forme de gouvernement choisie pour un État donné ne détermine pas la nature de son régime. En effet, si l'on garde à l'esprit que chez Rousseau le gouvernement n'est que le ministre du souverain, et que ce dernier dispose des moyens institutionnels de contrôler l'action des magistrats, alors qu'importe la forme que prend le gouvernement - monarchique, aristocratique ou démocratique -, celui-ci n'aura que le pouvoir exécutif d'agir politiquement selon la volonté du souverain, à savoir la volonté générale. Dès lors, on peut mieux comprendre, nous semble-t-il, comment Rousseau pourra être logiquement conduit dans son

¹²³⁸ *Ibid.*

¹²³⁹ *Ibid.*

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 403-404.

raisonnement, au chapitre V du livre III intitulé « De l'aristocratie », à défendre la thèse du gouvernement aristocratique comme étant le meilleur de tous les gouvernements. Mais, nous verrons qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle *aristocratie*. Puisque la forme du gouvernement importe peu si la constitution est bonne, c'est-à-dire si elle permet l'expression de la volonté générale, alors il peut être conséquent de penser que la fonction de magistrat doit être occupée par les *meilleurs*, selon l'étymologie grecque du préfixe « aristo- » (*áristos*).

2.2.3 La préférence pour un gouvernement de type aristocratique reposant sur la vertu politique

Dans ce même cinquième chapitre, nous suivons notre hypothèse de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique. Il s'agit d'une aristocratie spécifique fondée sur la vertu politique des magistrats comprise comme la capacité à conformer leur action à l'intérêt général¹²⁴¹. Dans le *CS*, même s'il n'est pas en quête du bon gouvernement ou du gouvernement idéal, car son intention consiste avant tout à rechercher les fondements légitimes des sociétés politiques, notre auteur semble trouver la formule adéquate avec l'institution d'un gouvernement le plus vertueux possible afin que celui-ci puisse garantir la souveraineté effective du peuple (en évitant la corruption, l'usurpation du pouvoir souverain par le gouvernement ou une dérive oligarchique). Il s'agit d'empêcher la dérive inéluctable vers le despotisme de tout gouvernement que le Genevois observe en son temps dans les monarchies et dans la République de Genève. Nous verrons que cette préférence pour un gouvernement de type aristocratique s'oppose aux formes historiques de l'aristocratie : il ne s'agit ni de l'aristocratie naturelle, ni de celle héréditaire mais d'une forme élective-vertueuse. Il n'est donc pas question de soutenir l'idée d'un Rousseau défenseur de l'aristocratie. Sur ce point, nous verrons que l'insistance du Genevois à distinguer souveraineté et gouvernement aurait dû retenir l'attention des lecteurs aristocrates qui ont cherché à théoriser un « Rousseau aristocratique ». Après avoir rappelé l'impossibilité selon Rousseau d'un gouvernement démocratique (au sens strict), nous soutiendrons qu'établissant la vertu politique comme principe d'une société véritablement démocratique, le raisonnement du Genevois semble le conduire vers la préférence pour l'institution d'un gouvernement aristocratique.

¹²⁴¹ Un gouvernement « bien intentionné » dont les chefs verront que « la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public » (*DEP*, OC III, p. 250-251). Et : « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun » (*CS*, II, 1, OC III, p. 368).

2.2.3.1 L'impossibilité du gouvernement démocratique et la critique du gouvernement monarchique révèlent l'importance de la vertu dans le rousseauisme politique

Nous l'avons souligné dans notre première partie, le régime idéal (celui qui serait le plus légitime) du gouvernement démocratique ou de la démocratie pure exigerait en pratique que le peuple soit continuellement assemblé, ce qui semble difficilement envisageable. Au début du chapitre IV du livre III, Rousseau met en garde contre l'évidence qui voudrait que la meilleure constitution soit celle qui réunisse le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif entre les mêmes mains. Il n'envisage cette forme de gouvernement que dans les très petits États. Le gouvernement démocratique exige en effet des conditions difficiles voire impossibles à réunir : l'État doit être suffisamment petit, afin qu'il soit aisé de rassembler le peuple, mais aussi afin que les citoyens puissent véritablement se connaître ; une certaine égalité dans les rangs et dans les fortunes, condition de l'égalité durable des droits politiques. En outre, si l'on prend au sérieux la formule de la fin du chapitre IV du livre III du *CS*, ce gouvernement parfait ne conviendrait pas aux hommes tels qu'ils sont (corrompus ou sujets à la perversion), mais seulement à des dieux. Au chapitre II du livre III du *CS* intitulé « Le principe des diverses formes de gouvernement », Rousseau, prenant en considération le risque de dispersion des volontés, pense que le gouvernement d'un seul est le plus actif. Il formule alors une critique de la démocratie (pure) puisque, suivant ce principe, son gouvernement dispose du minimum de force, ce qui rend la prise de décisions difficile. Ainsi, au fur et à mesure que le nombre de ministres augmente, la force du gouvernement diminue. Cependant Rousseau tempère cette règle en précisant que la force d'un gouvernement ne saurait être confondue avec sa droiture et sa justesse. Sous cet autre rapport, le plus grand nombre de ministres serait bien au contraire plus à même de tendre vers le gouvernement le plus légitime : « [...] plus le magistrat [ici le gouvernement] est nombreux, plus la volonté de corps [celle du gouvernement] se rapproche de la volonté générale ; au lieu que sous un magistrat unique cette même volonté de corps n'est [...] qu'une volonté particulière »¹²⁴². Ainsi, il semble qu'aucun de ces deux types de gouvernement ne puisse être considéré comme meilleur que l'autre, l'avantage de la monarchie devenant l'inconvénient de la démocratie, et inversement. Aussi, ne pouvant opter ni pour le gouvernement démocratique ni pour le gouvernement monarchique, Rousseau semble faire le choix prudent du moyen terme en donnant, un peu plus loin au chapitre V, sa préférence au gouvernement de type aristocratique susceptible

¹²⁴² *CS*, III, 2, OC III, p. 402.

d'atténuer les inconvénients des deux autres formes, tout en garantissant une force nécessaire (à son action) au pouvoir exécutif.

Par ailleurs, nous l'avons déjà évoqué dans notre thèse, Rousseau estime notamment dans la Dédicace au second *Discours* que le peuple ne devrait pas disposer du « pouvoir de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie », ce droit devant appartenir aux « seuls magistrats »¹²⁴³. Soulignant la continuité de la pensée de Rousseau sur ce point, ce principe sera réaffirmé dans la huitième de *LEM* : « [...] vos magistrats, tout puissants au nom des lois, seuls maîtres d'en proposer au législateur de nouvelles, sont soumis à ses jugements s'ils s'écartent de celles qui sont établies »¹²⁴⁴. Ainsi, une fois que le peuple a établi les lois, il ne devrait plus disposer que d'un pouvoir de contrôle sur les lois proposées par le gouvernement en les acceptant ou en les refusant. La prérogative politique du peuple se borne ici à « donner la sanction aux lois »¹²⁴⁵. Le gouvernement dispose donc du droit de proposition des nouvelles lois, lesquelles doivent ensuite recevoir l'approbation du peuple afin d'acquérir leur légitimité : « Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi »¹²⁴⁶. Cette limitation du pouvoir législatif du souverain¹²⁴⁷ nous semble fournir un argument supplémentaire à la thèse d'un Rousseau accordant sa préférence à un gouvernement aristocratique fondé sur la vertu politique, puisque les magistrats devront être capables de proposer des lois bonnes et justes.

Établissant alors la vertu politique comme principe d'une société véritablement démocratique, Rousseau est conduit dans son raisonnement vers la préférence pour l'institution d'un gouvernement de type aristocratique. Confronté à la nécessité de prendre en compte deux termes dans l'équation d'un gouvernement « le plus légitime » - c'est-à-dire le plus apte à conformer son action exécutive à la volonté générale -, qui sont la difficulté de réunir les conditions supposées du gouvernement démocratique (démocratie absolue ou directe) et ce principe de vertu politique, Rousseau fut amené à penser, au chapitre V du livre III, le gouvernement de type aristocratique comme le meilleur de tous¹²⁴⁸, le terme aristocratique devant être entendu selon le sens premier grec d'*aristos*, les « meilleurs »,

¹²⁴³ OC III, p. 114.

¹²⁴⁴ OC III, p. 843.

¹²⁴⁵ *Dédicace au second Discours*, OC III, p. 114.

¹²⁴⁶ CS, III, 15, OC III, p. 430.

¹²⁴⁷ Nous examinerons cette limitation au chapitre 2.2.4. Contentons-nous ici de souligner que le peuple souverain conserve son pouvoir suprême, puisque, dans tous les cas, il a le dernier mot, qu'il s'agisse des lois qu'il doit nécessairement ratifier, ou de son contrôle en dernière instance des lois proposées par le gouvernement et en général de son action exécutive. Ajoutons que les lois positives ont été établies par le peuple assemblé, et que le gouvernement ne peut pas proposer de nouvelles lois qui seraient contraires à celles établies initialement par le peuple, lesquelles conservent une supériorité sur les nouvelles propositions de l'exécutif.

¹²⁴⁸ CS, OC III, p. 406.

lesquels n'étant pas nécessairement ni les plus riches ni les « mieux nés ». Nous explicitons ces propos ci-après au chapitre consacré au gouvernement énarétocratique.

Outre la quasi-impossibilité de réunir les conditions précitées, la critique du gouvernement démocratique par Rousseau porte aussi sur la propension de cette forme à générer des « guerres civiles » et des « agitations intestines », car sa forme est instable : « il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne »¹²⁴⁹. Notre auteur rejoint ici l'argument de l'inévitable apparition des oppositions d'intérêts qui sont la source de querelles internes, lesquelles conduisent à une fragilité, une menace constante sur la nature démocratique de cette forme de gouvernement et plus encore sur la préservation de la souveraineté du peuple. Ainsi, la fragilité inévitable du gouvernement démocratique (proche du sens étymologique, celui des Anciens : le gouvernement direct du peuple par le peuple et pour le peuple) exigerait paradoxalement une forme de gouvernement « non-démocratique », afin de garantir le caractère véritablement démocratique au sens moderne (celui de la souveraineté) de la constitution d'un État et d'en assurer la solidité et la pérennité. En somme, un gouvernement « non-démocratique » serait la condition d'une véritable démocratie. Si le gouvernement n'est que le ministre du souverain tel que Rousseau l'affirme, alors, sa forme important peu, il convient de faire le choix de celle qui pourra le mieux garantir la souveraineté et le bonheur du peuple. Dès lors, qui d'autres que les plus vertueux des citoyens pourraient assumer cette fonction ?

Rousseau, observateur critique des sociétés politiques de son temps, comme en témoigne les *LEM* notamment, fait preuve de réalisme quant à l'incapacité pour les citoyens « tels qu'ils sont » devenus dans les sociétés constituées - c'est-à-dire qui ne subordonnent pas leur intérêt privé à l'intérêt commun - de répondre à la nécessité de l'exercice de la vertu politique exigée par une constitution instituant un gouvernement démocratique. En outre, selon un tel gouvernement, « le citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son cœur ce que disait un vertueux Palatin¹²⁵⁰ dans la diète de Pologne : *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*¹²⁵¹ »¹²⁵² ; ce qui peut se

¹²⁴⁹ CS, III, 4, OC III, p. 405.

¹²⁵⁰ Il s'agirait, selon Vaughan, non pas d'une maxime attribuable au Palatin de Posnanie, père du Roi de Pologne et Duc de Lorraine (Stanislas), mais à son grand-père (Vaughan, *Political Writings*, t. II, p. 74, n. 1. In : DERATHÉ, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1478).

¹²⁵¹ Toujours d'après Vaughan, Rousseau aurait pu tirer cette citation des *Observations sur le Gouvernement de la Pologne* du Roi de Pologne Stanislas Leszczyński. De cet ouvrage paru en 1763, Rousseau a tiré une autre maxime qui va dans le même sens et qu'il cite dans la neuvième des *LEM* : « Il faut opter, dit le Philosophe bienfaisant, et ceux qui ne peuvent supporter le travail n'ont qu'à chercher le repos dans la servitude » (OC III, p. 881). L'importance accordée par Rousseau à cette maxime peut être vérifiée dans ses écrits politiques, du

traduire par : « Je préfère une liberté agitée qu'une servitude tranquille ». Cette maxime en latin exprime l'exigence du gouvernement démocratique, à savoir que les citoyens soient en mesure de toujours préférer l'effort constant pour préserver la liberté politique à la facilité d'une servitude paisible.

Au chapitre VI du livre III du *CS*, intitulé « De la monarchie », Rousseau, examinant le troisième grand type de gouvernement, à savoir le monarchique, ajoute que le « défaut essentiel et inévitable qui mettra toujours le gouvernement monarchique au-dessous du républicain » réside dans la différence suivante : alors que dans le second « la voix publique n'élève presque jamais [c'est-à-dire : élève toujours] aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui les remplissent avec honneur », dans le premier :

[...] ceux qui [y] parviennent dans les monarchies ne sont le plus souvent que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants, à qui les petits talents qui font dans les Cours parvenir aux grandes places, ne servent qu'à montrer au public leur ineptie aussitôt qu'ils y sont parvenus. Le peuple se trompe bien moins sur ce choix que le prince, et un homme d'un vrai mérite est presque aussi rare dans le ministère, qu'un sot à la tête d'un gouvernement républicain¹²⁵³.

Cette comparaison met en lumière le fondement essentiel du meilleur gouvernement selon Rousseau, à savoir la vertu. En effet, les qualités exigées pour la fonction de magistrat, celles qui font défaut au gouvernement monarchique, se trouvent mises en avant dans le républicain. Aussi n'est-il pas étonnant de lire la suite du texte de notre auteur : « Pour qu'un État monarchique pût être bien gouverné, il faudrait que sa grandeur ou son étendue fût mesurée aux facultés de celui qui gouverne »¹²⁵⁴. Il faudrait donc que le monarque possède le plus haut degré de vertu. En outre, pour Rousseau, l'inconvénient le plus dangereux de ce type de « gouvernement d'un seul est le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux autres une liaison non interrompue »¹²⁵⁵. À la mort des rois, les élections des successeurs donnant lieu à des « intervalles dangereux » dans lesquels naissent « brigue », « corruption » et « dispute », Rousseau indique que les hommes ont, pour prévenir ces maux, « rendu les couronnes héréditaires dans certaines familles ». L'ordre de succession ainsi établi à des fins thérapeutiques a conduit à substituer « l'inconvénient des régences à celui des

Contrat social lorsqu'il évoque au chapitre XIV du livre III que l'autorité souveraine court à sa perte dès lors que les citoyens sont « lâches, pusillanimes, plus amoureux du repos que de la liberté » (*CS*, OC III, p. 428), jusqu'à ses *Considérations pour le gouvernement de la Pologne* où il écrit : « Le repos et la liberté me paraissent incompatibles ; il faut opter » (*CGP*, OC III, p. 955).

¹²⁵² *CS*, III, 4, OC III, p. 405.

¹²⁵³ OC III, p. 410.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, OC III, p. 410.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 411.

élections », ce qui donne l'occasion à Rousseau d'asséner une sévère critique à cette monarchie héréditaire : « [...] on a préféré une apparente tranquillité à une administration sage, et qu'on a mieux aimé risquer d'avoir pour chefs des enfants, des monstres, des imbéciles, que d'avoir à disputer sur le choix des bons rois »¹²⁵⁶.

La critique du gouvernement monarchique porte aussi sur le sophisme (voire la tromperie) auquel se livre les « politiques royaux », d'une part en comparant « le gouvernement civil au gouvernement domestique et le prince au père de famille », d'autre part en faisant preuve d'une grande largesse - c'est le sens de l'expression employée par Rousseau : « donner libéralement » - dans la manière d'octroyer « à ce magistrat toutes les vertus dont il aurait besoin, et de supposer toujours que le prince est ce qu'il devrait être ». Ainsi pour Rousseau, cette supposition permet facilement de prouver de manière fallacieuse que « le gouvernement royal est évidemment préférable à tout autre », d'une part parce que, comme le Genevois l'a souligné plus tôt dans ce chapitre, celui-ci est le plus fort, d'autre part parce qu'il est aussi, grâce aux vertus, « le meilleur »¹²⁵⁷. L'exposé du sophisme que Rousseau qualifie de « très familier » donne l'occasion à notre auteur de confirmer la place centrale que doit avoir la vertu dans la constitution et plus particulièrement dans l'institution du gouvernement. En effet, ce passage permet une fois encore de montrer le soin pris par Rousseau pour ériger la vertu en bonne place au cœur de sa théorie politique. La suite de ce passage met en exergue qu'un gouvernement, pour pouvoir être qualifié de « meilleur » des gouvernements, doit encore satisfaire à une dernière condition - en sus des vertus -, qui fait défaut à ce gouvernement monarchique, il s'agit d'« une volonté du corps plus conforme à la volonté générale »¹²⁵⁸. Dès lors, on peut une fois de plus rapprocher la signification de ce passage de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de forme « aristocratique », la seule forme susceptible de réunir les trois conditions nécessaires à la meilleure administration possible de l'État, à savoir les vertus (lumières, sagesse et sens de la justice), une force relativement grande puisqu'elle concentre la force exécutive dans peu de mains et sur un grand nombre de citoyens-sujets, et la plus grande conformité possible de la volonté de corps (du gouvernement) à la volonté générale. Ainsi, Rousseau semblerait opter pour un juste

¹²⁵⁶ *Ibid.*

¹²⁵⁷ *CS*, III, 6, OC III, p. 412.

¹²⁵⁸ *Ibid.*

milieu¹²⁵⁹, une voie médiane qui a souvent sa faveur. Ce type de gouvernement semble ainsi le plus proche de réunir les critères du bon gouvernement.

2.2.3.2 La préférence pour un gouvernement « énarétocratique »

De l'impossibilité de la démocratie et de la nécessité de la vertu politique semblent ainsi découler la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique¹²⁶⁰. Dans la sixième des *LEM*, se référant au *Contrat social*, Rousseau poursuit sa comparaison des différentes formes de gouvernement en signifiant clairement qu'il donne sa préférence à l'aristocratique, et vient ainsi approfondir ses propos contenus dans le chapitre V du livre III du *CS*, dans lequel il traite du gouvernement aristocratique :

Les diverses formes dont le gouvernement est susceptible se réduisent à trois principales. Après les avoir comparées par leurs avantages et par leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes, et qui porte le nom d'aristocratie¹²⁶¹.

Mais il précise aussitôt, et avant de formuler cette préférence, qu'il faut distinguer « la constitution de l'État et celle du gouvernement » : « On doit se souvenir ici que la constitution de l'État et celle du gouvernement sont deux choses très distinctes, et que je ne les ai pas confondues »¹²⁶² ; une manière d'évacuer le spectre d'un Rousseau laudateur du régime aristocratique, puisqu'il souligne ici l'impératif de garantir la souveraineté, le pouvoir suprême appartenant au peuple. Aussi affirme-t-il que si le « meilleur des gouvernements est l'aristocratique ; la pire des souverainetés est l'aristocratique »¹²⁶³. Ce rejet de la souveraineté aristocratique se trouve aussi présent à la fin du *Jugement sur la Polysynodie* (faisant partie d'un ensemble connu sous le titre *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*) - « l'aristocratie [est] la pire des souverainetés »¹²⁶⁴ - et met une fois de plus en exergue l'élément central de la théorie politique de Rousseau que constitue la distinction fondamentale entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, entre le corps qui détient la puissance législative – le souverain ou peuple –

¹²⁵⁹ Par exemple dans le second *Discours*, où il soutient que le « juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable » (OC III, p. 171).

¹²⁶⁰ Dans un sens différent de celui communément admis par les historiens et les archéologues, le concept d'« aristocratie » ne désigne pas ici ceux qui exercent une domination réelle sur la société, ou encore une élite reconnue comme supérieure en raison de sa richesse, de son rang ou de sa naissance.

¹²⁶¹ *LEM VI*, OC III, p. 808.

¹²⁶² *LEM VI*, OC III, p. 808-809.

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 809.

¹²⁶⁴ OC III, p. 645.

et celui qui détient la puissance exécutive – le gouvernement ou prince –, que notre auteur établit notamment aux chapitres V et X du livre III du *CS*.

La distinction entre ces « deux personnes morales très distinctes » apparaît dès la première phrase du chapitre V, et implique « deux volontés générales, l'une par rapport à tous les citoyens, l'autre seulement pour les membres de l'administration ». Rousseau en tire la conséquence suivante : « [...] bien que le gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plaît, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du souverain, c'est-à-dire au nom du peuple même ; ce qu'il ne faut jamais oublier »¹²⁶⁵. Si notre auteur souligne ici que les actes du gouvernement sont contraints de demeurer l'expression stricte de la volonté du souverain (le peuple) qui est la volonté générale, on peut penser qu'il souhaite mettre en garde contre une interprétation erronée de son propos dans ce chapitre, lorsque plus loin il donne sa préférence au gouvernement aristocratique. Il s'agit bien alors de gouvernement ou d'administration et non de souveraineté ; l'insistance de Rousseau à la fin de ce passage en témoigne.

Ce qui retient l'attention dans la préférence de Rousseau pour le gouvernement aristocratique, c'est que ce dernier permet d'envisager un choix des membres qui ne seront ni nécessairement les plus riches ni nécessairement les plus célèbres, mais les plus vertueux (au sens politique), ce qui rend l'accès possible pour tout citoyen, à la condition que l'État soit en paix et prospère pour que la vertu politique des citoyens ne puisse pas être corrompue par le vécu de la pauvreté. En effet, si les citoyens ne sont pas suffisamment à l'abri de la pauvreté - s'ils sont soumis à un effort constant pour assurer leur subsistance -, alors il ne faut espérer qu'ils puissent être vertueux. Nous verrons ci-après que cette condition rejoint l'exigence rousseauiste d'une certaine égalité dans les richesses.

La préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique nous semble reposer sur les prérogatives qu'il accorde aux magistrats du gouvernement dans leur nécessaire subordination du pouvoir exécutif au pouvoir souverain. Puisqu'il s'agit de nommer des « commissaires »¹²⁶⁶, autant qu'ils soient les « meilleurs » des citoyens. Il importe alors de déterminer précisément le sens que notre auteur attribue à ces « meilleurs » au chapitre V du livre III du *CS*. Lorsque qu'il écrit que « l'aristocratie proprement dite » est « le meilleur » de tous les gouvernements, Rousseau utilise l'adverbe

¹²⁶⁵ *CS*, III, 5, OC III, p. 406.

¹²⁶⁶ Nous employons ici le terme de « commissaires », car il s'agit d'un des qualificatifs utilisés par Rousseau pour nommer les membres de l'exécutif. Cependant, il faut souligner qu'il n'est pas sûr que ce terme soit vraiment approprié, puisque chez notre auteur, si le gouvernement doit rester subordonné au pouvoir souverain, on ne peut pas dire non plus qu'il s'agisse de nommer des « commissaires » qui seraient strictement dépendants de leur mandat, car l'exécutif rousseauiste décide seul des modalités de son administration.

« proprement » pour signifier, nous semble-t-il, que le terme « aristocratie » doit être pris dans son sens strict, c'est-à-dire celui du grec ancien *aristos* : « meilleur », « excellent ». Le mot ne doit donc recevoir aucune connotation nobiliaire, ni de réputation, ni encore de puissance. Puis, Rousseau semble rapprocher le sens de « meilleur » de celui de « sage », comme l'indique le passage suivant : « En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les sages gouvernent la multitude », à la condition bien sûr d'être « sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur »¹²⁶⁷. On pourrait dire qu'il s'agit alors de l'aristocratie véritable.

Partant de l'idée que les premières sociétés se gouvernaient de manière aristocratique par les chefs de famille délibérant entre eux des affaires publiques et assurant la légitimité de leur l'autorité par l'expérience, Rousseau décrit le processus de dégénérescence de cette aristocratie naturelle vers les deux autres sortes d'aristocratie, élective et héréditaire :

[...] à mesure que l'inégalité d'institution [c'est-à-dire les inégalités instituées par les hommes dans les sociétés constituées] l'emporta sur l'inégalité naturelle [c'est-à-dire ici les différences des âges], la richesse ou la puissance fut préférée à l'âge, et l'aristocratie devint élective. Enfin la puissance transmise avec les biens du père aux enfants rendant les familles patriciennes, rendit le gouvernement héréditaire, et l'on vit des sénateurs de vingt ans¹²⁶⁸.

Ensuite, notre auteur, après avoir écarté, d'une part, la possibilité à l'époque moderne d'une aristocratie naturelle car elle ne peut convenir « qu'à des peuples simples », et qualifié, d'autre part, l'aristocratie héréditaire¹²⁶⁹ de « pire de tous les gouvernements »¹²⁷⁰, retient l'aristocratie élective comme étant « le meilleur »¹²⁷¹. Le propos peut sembler surprenant pour le lecteur, puisque Rousseau vient au paragraphe précédent de souligner le passage décadent de l'autorité de l'expérience à celle de la richesse et la puissance. Par conséquent on devrait s'attendre à un rejet de l'aristocratie élective. En note, il prend même soin de préciser que, chez anciens¹²⁷², le mot *optimates* signifiait les puissants et non les meilleurs. Mais, en poursuivant l'étude de ce chapitre, cette impression d'une contradiction se dissipe lorsque l'on comprend que Rousseau distingue deux modèles ou deux types d'aristocratie élective. La première, négative, est celle produite par l'histoire et fondée sur la richesse et la puissance, la seconde, positive, est celle mise en lumière par son raisonnement dans ce traité politique et à

¹²⁶⁷ CS, III, 5, OC III, p. 407.

¹²⁶⁸ CS, III, 5, OC III, p. 406.

¹²⁶⁹ Il réitère cette critique au chapitre X du même livre : « l'aristocratie héréditaire, qui est la pire des administrations légitimes » (OC III, p. 422 en note).

¹²⁷⁰ Au chapitre XIV des *CGP* portant sur l'élection des rois de Pologne (et leurs modalités), Rousseau souligne à plusieurs reprises les dangers de l'hérédité (OC III, p. 1029-1036).

¹²⁷¹ Nous l'avons relevé précédemment, il s'agit pour Rousseau de l'« aristocratie proprement dite ».

¹²⁷² Il s'agit-là d'une référence à la République romaine. Les *Optimates* sont alors les membres du Sénat.

laquelle il attribue des caractéristiques bien différentes s'agissant des membres du gouvernement : « la probité, les lumières, l'expérience, et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique » et qui « sont autant de nouveaux garants qu'on sera sagement gouverné »¹²⁷³. Ainsi que nous l'avons déjà évoqué précédemment, la sagesse devient le critère de choix privilégié des bons gouvernants. L'aristocratie élective offre cet avantage du choix de ses membres en sus de celui de la distinction des deux pouvoirs, exécutif et législatif. Le même avantage n'existe pas dans le cas d'un gouvernement démocratique puisque « tous les citoyens naissent magistrats », alors que, dans l'aristocratie, seul un petit nombre choisi par élection le devient¹²⁷⁴. C'est là le moyen, la solution trouvée par Rousseau pour s'assurer que les raisons de préférence citées ci-devant, qui sont les conditions nécessaires à un sage gouvernement, puissent être le mieux observées.

Le Genevois met l'accent, dans une note à la même page, sur l'importance qu'il faut accorder au fait que la forme de l'élection des magistrats doive être réglée par des lois, et donc par le peuple souverain. Dans le cas contraire, ce gouvernement aristocratique légitime ne pourra éviter de se corrompre en aristocratie héréditaire. Pour illustrer cette pente naturelle à dégénérer, Rousseau fait notamment référence à la République de Berne, qui a connu cette perversion et qui ne doit sa survie qu'à « l'extrême sagesse de son sénat », ce qui est louable, mais ce gouvernement conserve tout de même en puissance les germes d'une usurpation de pouvoir. En outre, sous un gouvernement aristocratique, les assemblées se forment plus facilement et les discussions sur les affaires publiques se déroulent dans des conditions plus confortables et mieux ordonnées, aboutissant ainsi à des décisions plus promptes et plus efficaces. Comme l'écrit Rousseau plus loin, il ne faut pas « faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent encore mieux »¹²⁷⁵. Ainsi, selon notre auteur, « c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit, et non pour le leur »¹²⁷⁶, autrement dit quand on a la garantie que le magistrat gouverne pour et à partir de la multitude.

Cependant, le Genevois précise que cette forme de gouvernement n'est pas exempte du défaut naturel de tout gouvernement, car l'intérêt du corps (celui circonscrit à l'ensemble des membres du gouvernement) « commence à moins diriger [...] la force publique sur la règle de la volonté générale, et qu'une autre pente inévitable enlève aux lois une partie de la

¹²⁷³ CS, III, 5, OC III, p. 407.

¹²⁷⁴ *Ibid.*

¹²⁷⁵ CS, III, 5, OC III, p. 407.

¹²⁷⁶ *Ibid.*

puissance exécutive »¹²⁷⁷. Rousseau expose un point crucial de sa théorie, à savoir le lien indéfectible entre la puissance législative et la puissance exécutive, le lien nécessaire de subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif. Dès lors, on comprend la mise en exergue ici de cet inconvénient caractérisé par le risque d'une autonomie de la puissance exécutive, alors que cette dernière et le pouvoir exécutif qui en résulte doivent demeurer le prolongement en actes des volontés du souverain, c'est-à-dire de la volonté générale. Si la force publique n'est plus dirigée selon cette dernière, alors les lois qui en sont l'expression risquent de perdre de leur légitimité ; d'où l'on comprend pourquoi Rousseau insiste tant dans les *LEM* sur le droit et le devoir de contrôle de l'action du gouvernement par les citoyens.

Enfin, dans ce chapitre V, Rousseau fait d'une inégalité modérée dans les richesses (et non d'une « égalité rigoureuse¹²⁷⁸ ») une exigence de vertu propre à ce gouvernement aristocratique : « la modération dans les riches et le contentement dans les pauvres »¹²⁷⁹. L'inégalité modérée dans les richesses peut se justifier car elle permet de faire le choix de magistrats qui pourront consacrer tout leur temps – ceux qui ne seront pas préoccupés par le fait d'assurer leur propre subsistance - au ministère qui leur est confié :

[...] c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps, mais non pas [...] pour que les riches soient toujours préférés. Au contraire, il importe qu'un choix opposé apprenne quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse¹²⁸⁰.

Mais, comme l'écrit notre auteur, les plus riches ne doivent pas être systématiquement choisis, la fortune ne saurait être le seul critère ni même le critère le plus important ou le plus décisif. Au contraire, le véritable critère déterminant ne devrait pas être la richesse mais bien le mérite, c'est-à-dire une valeur procédant de qualités civiques et morales dignes de l'estime publique. Il est en outre possible de relever dans cet extrait la marque d'un euphémisme avec l'emploi de l'adverbe « quelquefois », et par conséquent de voir le « mérite » proposé par Rousseau comme le critère par excellence dans le choix des gouvernants.

Ainsi, la fin de ce chapitre nous semble mettre en lumière la conception singulière de l'aristocratie chez Rousseau, laquelle n'est pas restreinte à un petit nombre d'individus en raison de leur richesse, de leur naissance ou de leur rang, mais potentiellement ouverte à tout

¹²⁷⁷ CS, III, 5, OC III, p. 407.

¹²⁷⁸ Pour accentuer le caractère déplacé d'une exigence d'égalité parfaite, Rousseau fait référence à la cité antique de Sparte qui ne recherchera pas à se conformer à ce principe, alors qu'on le sait pour Rousseau Sparte est un modèle de société politique juste et une cité dans laquelle la vertu s'est exprimée avec le plus de pureté et où la durée de l'État a été la plus longue.

¹²⁷⁹ CS, III, 5, OC III, p. 407.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, p. 408.

citoyen, à la seule condition qu'il le mérite au sens civique et moral, c'est-à-dire qu'il soit vertueux. Notons que Rousseau refuse également d'opter pour le modèle technocratique ou épistocratique de l'expertise politique – reposant sur ceux qui détiennent le savoir – défendu par Platon notamment au livre VI de *La République*, avec la métaphore du capitaine ou pilote de navire (488c-488e), l'un des exemples habituels du platonisme avec ceux du cuisinier et du médecin. Dans cet exemple, le philosophe antique entend démontrer comment la science du pilotage permet d'établir un gouvernement raisonné de la cité. Suivant cette métaphore, les matelots, ayant pris le contrôle du navire au détriment du capitaine, ne mesurent pas la nécessité que le pilote connaisse l'art de naviguer en prenant en compte de nombreux facteurs liés au savoir et que le navire soit commandé par un véritable expert, qui détienne la science du pilotage : « Ils ne se rendent même compte que le vrai pilote doit nécessairement se soucier du temps, des saisons, du ciel, des astres, des vents et de tous les éléments qui ont l'importance dans l'exercice de son art, s'il veut réellement devenir un véritable commandant de navire »¹²⁸¹. Pour le Genevois, le savoir ou la science ne saurait autoriser une quelconque supériorité de certains individus sur d'autres, et les magistrats choisis pour composer le gouvernement aristocratique sont bien les plus méritants, les meilleurs au sens des plus vertueux. Par conséquent, aucun citoyen n'est exclu a priori de ce choix, puisque la volonté de faire le bien de tous peut s'exprimer en chacun. En d'autres termes, la possibilité d'accès à l'administration des affaires publiques est universelle.

La préférence de Rousseau pour le choix des magistrats sur le critère de la vertu (principalement politique) et contre celui de la richesse se trouve réitérée dans les *CGP* :

Tant que le luxe régnera chez les Grands, la cupidité régnera dans tous les cœurs. Toujours l'objet de l'admiration publique sera celui des vœux des particuliers, et s'il faut être riche pour briller, la passion dominante sera toujours d'être riche. Grand moyen de corruption qu'il faut affaiblir autant qu'il est possible. Si d'autres objets attrayants, si des marques de rang distinguaient les hommes en place, ceux qui ne seraient que riches en seraient privés, les vœux secrets prendraient naturellement la route de ces distinctions honorables, c'est-à-dire celles du mérite et de la vertu¹²⁸².

Puis, prenant l'exemple, récurrent dans ses écrits politiques, des institutions de la République romaine, il ajoute que : « Souvent les consuls de Rome étaient très pauvres »¹²⁸³. Ce passage confirme notre argument précédent d'une forme de gouvernement aristocratique défendue par Rousseau, une forme fondée sur le mérite et la vertu, et non sur les richesses ou la naissance.

¹²⁸¹ Platon. *La République*, VI, 488d. Paris : GF-Flammarion, 2016, p. 321.

¹²⁸² *CGP*, III, OC III, p. 964-965.

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 965.

Cependant Rousseau, réaliste, se montre pessimiste quant à la possibilité de faire disparaître le luxe en tant qu'objet d'admiration publique lorsqu'il déclare : « Ôter tout à fait le luxe où règne l'inégalité me paraît, je l'avoue, un entreprise bien difficile ». Aussi suggère-t-il un moyen détourné afin d'agir sur ce mal. Il s'agit en quelque sorte de chercher un remède au mal dans le mal, autrement dit en changeant « les objets de ce luxe » contre des objets plus dignes d'estime, comme par exemple « l'éducation et la subsistance », autrement dit de faire advenir « un luxe vraiment grand et noble ». Pour ce faire, Rousseau prend deux exemples, d'une part celui de « la pauvre noblesse en Pologne [laquelle] s'attachait aux Grands qui lui donnaient l'éducation et la subsistance à leur suite », d'autre part celui de la République romaine où ce principe d'échange « fut sans abus »¹²⁸⁴. Même si bien sûr il mesure parfaitement les inconvénients liés à cette sorte de contrat de soumission, et qu'il peut sembler étonnant de le trouver sous sa plume, selon Rousseau, la balance penche du côté des avantages, puisque cette dépendance permet tout de même en retour d'élever les âmes des *Petits*, de leur donner « des sentiments » et du « ressort »¹²⁸⁵ (que nous assimilons à de la force morale).

Dans un État bien constitué, et où l'on peut observer que c'est bien la volonté générale qui s'exprime par l'intermédiaire-commission du gouvernement, celle-ci transparaissant des ordres des chefs, ces ordres peuvent être légitimement acceptés « tant que le Souverain libre de s'y opposer ne le fait pas »¹²⁸⁶¹²⁸⁷. Une fois de plus, il semble possible de rapprocher l'idée contenue dans ce passage de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique – entendu comme celui des plus vertueux –, car cette forme de gouvernement pourrait être la plus à même de garantir l'adéquation entre les ordres des chefs et l'intérêt général. En outre, une des tâches de ces magistrats pourrait rejoindre celle du législateur pensé par Rousseau, à savoir celle d'éclairer les autres citoyens en montrant l'exemple par leur action politique vertueuse, par l'exécution bonne et juste des lois. Notre auteur voit-il ainsi dans ce gouvernement un moyen d'élever le peuple aux lumières et à la vertu ? Ces « meilleurs » citoyens devenus magistrats seraient-ils capables par leur action juste et

¹²⁸⁴ Rousseau fait référence à la relation de clientèle (nommée *fides*) institutionnalisée entre le patricien (« patron ») et le plébéien (« client »), le premier offrant sa protection au second en échange de son soutien dans ses entreprises politiques et militaires : « Cette admirable institution des patrons et des clients fut un chef-d'œuvre de politique et d'humanité [...] Rome seule a eu l'honneur de donner au monde ce bel exemple, duquel il ne résulta jamais d'abus, et qui pourtant n'a jamais été suivi » (*CS*, OC III, p. 450).

¹²⁸⁵ *CGP*, III, OC III, p. 965.

¹²⁸⁶ Dans ce passage, on remarquera l'affirmation constante dans le rousseauisme politique du droit continu du souverain de contrôler l'action du gouvernement et de renverser ce dernier en cas de non-conformité de ses actes à la volonté générale. Notons que les *LEM* donnent l'occasion à Rousseau d'exposer ce droit de souveraineté en théorie et en pratique.

¹²⁸⁷ *CS*, II, 1, OC III, p. 368.

vertueuse de réactiver les « bonnes » passions des individus corrompues par la vie en société ? Il s'agirait alors pour les magistrats d'œuvrer à impulser le rétablissement des mœurs et à inciter progressivement les citoyens à la pratique de la vertu. Nous tâcherons de traiter ces questions au chapitre principal suivant de notre thèse (2.3.), dans lequel il sera aussi nécessaire de préciser et d'examiner la notion de vertu chez Rousseau.

La difficulté pratique de rapporter un cas particulier à la loi générale correspondante, et que Rousseau mesure bien, nous semble constituer un argument supplémentaire venant renforcer la préférence de Rousseau pour ce type de gouvernement, celui des plus éclairés, des plus vertueux au sens de leur capacité à conformer leur volonté particulière à la volonté générale, ceux qui seront les plus à même d'œuvrer à cette tâche délicate dévolue au pouvoir exécutif. Nous émettons l'hypothèse que ceux-ci seront les plus susceptibles de se rapporter à la volonté générale, laquelle existe en chacun. Le général se trouve dans l'individu via l'amour de soi, corrompu, mais dont il reste quelque chose dans l'état civil. Nous verrons, au chapitre principal (2.3.) s'agissant de l'exercice de la vertu politique (en acte) d'une part, dans notre troisième partie à propos de l'amour de soi d'autre part, qu'il est permis d'espérer, en se rapportant à ce fondement passionnel qu'est l'amour de soi, viser le général (par opposition à l'amour-propre qui vise le particulier) ou du moins un bien non oppositif (non exclusif), qui peut être le bien commun lorsque la raison le lui fait connaître.

Par ailleurs, dans le *CS*, Rousseau soutient que les deux objets principaux de tout système de législation sont la liberté et l'égalité, et que la liberté ne peut subsister dans l'État sans l'égalité¹²⁸⁸. Les deux sont consubstantiellement liées. On pourrait dire que l'égalité est condition de possibilité de la liberté. Mais, Rousseau est clair sur ce point, il ne défend pas une égalité stricte. Les inégalités doivent être limitées ou encadrées afin de prévenir l'effet néfaste d'une trop grande inégalité dans les fortunes :

Le plus grand mal est déjà fait, quand on a des pauvres à défendre et des riches à contenir. C'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; le premier élude, le second leur échappe ; l'un brise la toile, et l'autre passe au travers¹²⁸⁹.

La liberté publique est menacée lorsque l'écart de fortune entre riches et pauvres est trop grand, puisqu'alors « l'un achète et l'autre vend »¹²⁹⁰. Cet éloge rousseauiste de la « médiocrité » est très présent dans son œuvre et permet une interrogation critique de notre modernité, dans laquelle les écarts de richesse ne cessent de s'accroître. Dans le passage

¹²⁸⁸ *CS*, II, 11, OC III, p. 391.

¹²⁸⁹ *DEP*, OC III, p. 258.

¹²⁹⁰ *CS*, II, 11, OC III, p. 392.

suyvant de la neuvième des *LEM*, Rousseau défend la nécessité d'une inégalité modérée dans les richesses, dans un passage à l'importance cruciale de par le nombre de principes majeurs de la pensée politique de Rousseau qui s'y trouvent concentrés :

Dans la plupart des États les troubles internes viennent d'une populace abrutie et stupide, échauffée d'abord par d'insupportables vexations, puis ameutée en secret par des brouillons adroits, revêtus de quelque autorité qu'ils veulent étendre. Mais est-il rien de plus faux qu'une pareille idée appliquée à la bourgeoisie de Genève, à sa partie au moins qui fait face à la puissance pour le maintien des lois ? Dans tous les temps cette partie a toujours été l'ordre moyen entre les riches et les pauvres, entre les chefs de l'État et la populace. Cet ordre, composé d'hommes à peu près égaux en fortune, en état, en lumières, n'est ni assez élevé pour avoir des prétentions, ni assez bas pour n'avoir rien à perdre. Leur grand intérêt, leur intérêt commun est que les lois soient observées, les magistrats respectés, que la constitution se soutienne et que l'État soit tranquille. Personne dans cet ordre ne jouit à nul égard d'une telle supériorité sur les autres qu'il puisse les mettre en jeu pour son intérêt particulier. C'est la plus saine partie de la République, la seule qu'on soit assuré ne pouvoir dans sa conduite se proposer d'autre objet que le bien de tous. Aussi voit-on toujours dans leurs démarches communes une décence, une modestie, une fermeté respectueuse, une certaine gravité d'hommes qui se sentent dans leur droit et qui se tiennent dans leur devoir. Voyez, au contraire, de quoi l'autre partie s'étaye ; de gens qui nagent dans l'opulence, et du peuple le plus abject. Est-ce dans ces deux extrêmes, l'un fait pour acheter l'autre pour se vendre, qu'on doit chercher l'amour de la justice et des lois ? C'est par eux toujours que l'État dégénère : le riche tient la loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté. Il suffit de comparer ces deux partis, pour juger lequel doit porter aux lois la première atteinte ; et cherchez en effet dans votre histoire si tous les complots ne sont pas toujours venus du côté de la magistrature, et si jamais les citoyens ont eu recours à la force que lorsqu'il l'a fallu pour s'en garantir ?¹²⁹¹

En effet, au-delà de cet éloge des citoyens et bourgeois de la République de Genève, lesquels sont présentés comme étant sages, éclairés, modestes, fermes, libres et connaissant leurs droits et leurs devoirs, Rousseau insiste sur l'importance de respecter une relative égalité dans les richesses, vantant ainsi les mérites d'une communauté politique dans laquelle la « classe moyenne » doit être la plus importante possible, afin de s'assurer du respect des lois, de la liberté et de la paix dans l'État¹²⁹². Relevons que, pour notre auteur, les Genevois de son temps sont « des hommes antiques dans les temps modernes »¹²⁹³. De tels citoyens aiment leurs lois, les protègent et mesurent l'importance d'assurer leur pérennité.

Aussi, ne nous y trompons pas, si Rousseau parle ici de « populace abrutie et stupide » et de « peuple le plus abject », il ne s'agit pas d'un dénigrement, d'un discrédit jeté sur cette partie du peuple, mais d'un constat réaliste, il faut comprendre que Rousseau dénonce cette condition comme le produit d'une société fondée sur la richesse, dans laquelle les riches

¹²⁹¹ *LEMIX*, OC III, p. 889-890.

¹²⁹² Il s'agit d'un ordre moyen entre les riches et les pauvres, entre ceux faits pour acheter les autres faits pour se vendre. Pour Rousseau, on ne saurait trouver l'amour de la justice et des lois dans une telle dichotomie qui ne peut mener qu'à la dégénérescence de l'État. Nous verrons dans la troisième partie comment cette critique de la constitution d'une élite (« les chefs de l'État ») fait écho à nos sociétés contemporaines.

¹²⁹³ *La Nouvelle Héloïse*, I, 12, OC II, p. 60.

peuvent être au-dessus des lois grâce à leur fortune, et où les pauvres n'ont d'autre alternative que celle de préférer le « pain » à la « liberté » et ne sauraient être tenus responsables de leur misère sociale comme intellectuelle.

Il importe donc que la partie « la plus saine » de la république, entendons la plus vertueuse, soit la plus nombreuse. Sur ce point, Rousseau rejoint la pensée d'Aristote, pour qui la cité, ou la communauté politique, la plus parfaite est celle dans laquelle le plus grand nombre de citoyens vit dans une condition moyenne :

[...] les États bien administrés sont ceux où la classe moyenne est plus nombreuse et plus puissante que les deux autres réunies, ou du moins que chacune d'elles séparément [...] C'est donc un grand bonheur que les citoyens aient une fortune médiocre, mais suffisant à tous leurs besoins. Partout où la fortune extrême est à côté de l'extrême indigence, ces deux excès amènent ou la démagogie absolue, ou l'oligarchie pure, ou la tyrannie¹²⁹⁴.

« La constitution n'est solide que là où la classe moyenne l'emporte en nombre sur les deux classes extrêmes, ou du moins sur chacune d'elles »¹²⁹⁵. Au chapitre précédent (l. IV, ch. IX), Aristote vante « l'excellence politique » de la classe moyenne, et surtout de ses vertus politiques d'obéissance. Ailleurs encore, le Stagirite écrit : « La république où domine la classe moyenne, et qui se rapproche de la démocratie plus que ne le fait l'oligarchie, est aussi le plus stable de ces gouvernements »¹²⁹⁶.

Cet idéal d'une cité la plus parfaite et la mieux gouvernée, lorsque la classe moyenne est la plus nombreuse, est aussi celui de Rousseau, comme le fait remarquer Derathé¹²⁹⁷ dans son commentaire¹²⁹⁸, et comme nous le relevons à différents endroits de son œuvre.

Notamment au chapitre XI du livre II du *CS* :

[...] et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre : ce qui suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise¹²⁹⁹.

Et en note, Rousseau accentue son propos :

Voulez-vous donc donner à l'État de la consistance ? Rapprochez les deux extrêmes autant que possible : ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun ; de l'un sortent les fauteurs de la

¹²⁹⁴ Aristote. *La Politique*, l. VI, ch. IX. Traduit par J. Barthélémy-Saint-Hilaire. Paris : Librairie philosophique de Ladrangé, 3^e édition revue et corrigée, 1874, p. 331.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, l. IV, ch. X, p. 336.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, l. VIII, ch. I, p. 398.

¹²⁹⁷ Il faut noter qu'à la différence de Vaughan qui affirmait, dans *The Political Writings of J.-J. Rousseau*, qu'Aristote « had little direct influence on Rousseau » (t. II, p. 560), Derathé estime dans ses notes sur le *DEP* que, par ses références précises à l'*Éthique à Nicomaque* et à *La Politique*, Rousseau connaissait plus précisément les textes d'Aristote.

¹²⁹⁸ *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1479.

¹²⁹⁹ OC III, p. 391-392.

tyrannie et de l'autre les tyrans ; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique ; l'un l'achète et l'autre la vend¹³⁰⁰.

Rousseau est convaincu que de trop grandes inégalités¹³⁰¹ économiques nuisent inévitablement au bien de la cité. Il ne saurait y avoir d'égalité politique durable sans une certaine égalité matérielle ou économique. Une régulation des écarts de richesse semble s'imposer afin d'éviter la dérive oligarchique. C'est dans ce sens, nous semble-t-il, que l'on peut lire la dernière note du livre I du *CS* à propos de l'égalité politique (égalité « par convention et de droit ») :

Sous les mauvais gouvernements cette égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien : D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop¹³⁰².

Aussi la loi doit-elle pouvoir garantir une certaine égalité :

Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique : Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir¹³⁰³.

La politique devrait chercher à préserver la société contre cet état de division entre riches et pauvres ou, comme l'écrivait notre auteur dans le second *Discours*, entre « une poignée de puissants et de riches au faite des grandeurs et de la fortune » et « la foule [...] dans l'obscurité et dans la misère »¹³⁰⁴.

On trouve déjà l'idée de cette double modération chère à Rousseau dans son *Discours sur l'économie politique* (1755), lorsqu'il déclare :

C'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; l'un brise la toile, et l'autre passe au travers. C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes¹³⁰⁵.

Ici, Rousseau se préoccupe du problème de l'inégalité sociale selon un point de vue strictement politique, car, comme le dit Robert Derathé dans ses notes, « c'est l'autorité de

¹³⁰⁰ OC III, p. 392.

¹³⁰¹ Rappelons ici l'origine de cette inégalité, à un moment de l'histoire hypothétique : « dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons » (Second *Discours*, OC III, p. 171).

¹³⁰² *CS*, I, 9, OC III, p. 367.

¹³⁰³ *CS*, II, 11, OC III, p. 392.

¹³⁰⁴ Second *Discours*, OC III, p. 189.

¹³⁰⁵ OC III, p. 258.

l'État qui peut être mise en échec par les puissances d'argent »¹³⁰⁶. Un peu avant dans ce texte, Rousseau avait évoqué le rôle précieux du gouvernement pour protéger le pauvre contre le riche : « Ce qu'il y a de plus nécessaire, et peut-être de plus difficile dans le gouvernement, c'est une intégrité sévère à rendre justice à tous, et surtout à protéger le pauvre contre la tyrannie du riche »¹³⁰⁷.

Ainsi, dans l'œuvre de Rousseau, observe-t-on une continuité dans la conviction que la force des lois peut le plus assurément s'exercer sur « la médiocrité », c'est-à-dire sur ceux qui constituent la moyenne fortune entre riches et pauvres, ou encore sur la classe moyenne. Le philosophe genevois défend cette idée au chapitre XI du livre II du *CS* ainsi que dans un passage de la neuvième des *LEM* que nous avons cité ci-dessus - « [...] le riche tient la loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté » ; et encore de manière plus stricte dans son *Projet de constitution pour la Corse* : « Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse ; c'est là le principe fondamental de la prospérité de la nation »¹³⁰⁸. On trouve chez Platon la même défiance à l'égard de l'enrichissement et de l'appauvrissement des citoyens, lorsqu'il propose des moyens destinés à prévenir ces deux extrêmes dans le livre V des *Lois* : en matière de possession de richesses et de biens, « l'excès [...] engendre inimitiés et séditions pour les cités et les individus ; le défaut, pour l'ordinaire, les asservit »¹³⁰⁹ ; et aussi : « l'appauvrissement consiste moins dans une diminution de richesse que dans un accroissement de convoitise »¹³¹⁰. Ainsi, pour le philosophe grec, il faut empêcher que certains citoyens vivent dans la pauvreté tandis que d'autres sont au contraire dans l'opulence, parce que ces deux états sont sources de dissensions.

L'éloge de l'ordre moyen de la bourgeoisie de Genève, cette modération dans les écarts de richesse prônée par Rousseau, semble permettre d'éclairer et de justifier sa préférence pour un gouvernement de type aristocratique fondé sur la vertu, qu'il désigne comme étant le meilleur de tous. Si, comme l'écrit notre auteur, la grande difficulté à laquelle le gouvernement est confronté est de maintenir une faible inégalité entre les citoyens et de protéger les pauvres contre la tyrannie des riches, alors la vertu des magistrats semble requise comme condition nécessaire. Dès lors, on comprend pourquoi le choix de ces derniers doit permettre de désigner les citoyens *aristos*, les plus à même de parvenir à l'objectif d'actualiser une vertu politique active dans l'État. On comprend aussi pourquoi il importe pour Rousseau

¹³⁰⁶ *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1399.

¹³⁰⁷ OC III, p. 258.

¹³⁰⁸ OC III, p. 924.

¹³⁰⁹ Platon. *Les Lois*. In : *Œuvres complètes*, t. XI, 2^e partie, texte établi et traduit par Édouard des Places. Troisième tirage revu et corrigé. Paris : Les Belles Lettres, 1975, 728e, p. 81.

¹³¹⁰ *Ibid.*, 736e, p. 92.

que les riches ne soient pas toujours préférés, car ils pourraient chercher à privilégier les intérêts particuliers liés à leur rang social et à leur fortune, mais qu'au contraire le choix se porte sur les plus vertueux, afin que les riches ne soient tentés d'acheter les pauvres, et inversement ceux-ci de convoiter la fortune de ceux-là. Seuls les plus vertueux auront été capables de vaincre leurs passions néfastes (domination, convoitise, jalousie) – ici vertu morale – pour le bien de la communauté politique. En outre, ce choix des plus vertueux pourrait pallier une difficulté constitutive de tout acte de gouvernement - d'administration de la cité -, en ce qu'il introduit dans l'espace public des cas particuliers, lesquels sont toujours susceptibles de réactiver les oppositions d'amour-propre entre les individus-citoyens ou des groupes d'individus.

Ainsi, au terme de l'examen des arguments montrant la préférence rousseauiste pour un gouvernement aristocratique, on peut penser que Rousseau trouve dans les caractéristiques de ce type de gouvernement les moyens de réaliser la démocratie véritable, c'est-à-dire une démocratie de « commission » vertueuse. Aussi, au lieu de qualifier le régime proposé par Rousseau d'aristo-démocratie, à savoir un système politique combinant des éléments démocratiques et d'autres aristocratiques, il nous semblerait plus approprié d'avancer l'idée qu'un gouvernement de type aristocratique pourrait être une condition favorable voire nécessaire à la réalisation de la démocratie véritable - c'est-à-dire la souveraineté effective du peuple -, un gouvernement susceptible de ne pas dériver négativement en oligarchie. Ainsi, devant l'impossibilité de la démocratie en tant que gouvernement à la possibilité de la démocratie (à savoir de république au sens du philosophe genevois) - faisant le constat qu'il n'est pas réaliste, à partir des hommes « tels qu'ils sont », de réaliser l'institution d'un gouvernement démocratique -, Rousseau opte pour cette alternative la plus à même de garantir la souveraineté du peuple. Ce choix se présente en effet comme une solution à la réalisation de la bonne expression de la volonté générale, en instituant en quelque sorte la particularisation « la moins mauvaise possible », avec des magistrats¹³¹¹ capables d'exécuter la volonté générale sans tendre à l'incarner, car le gouvernement n'est pas le dépositaire de la volonté générale.

La réalisation pratique de l'exigence de garantie d'une souveraineté effective du peuple n'est possible qu'à la condition de l'institution d'un gouvernement vertueux, le type de gouvernement auquel Rousseau accorde sa préférence et pour lequel nous proposons un terme

¹³¹¹ Reste le problème de déterminer des critères et modalités de choix des membres du gouvernement parmi les citoyens.

nouveau construit sur le modèle des trois grands types de gouvernement - monarchie, aristocratie et démocratie -, à partir de la racine grecque du mot « vertueux » - *enaretos*¹³¹² - et par analogie avec les types précités. Il s'agit du gouvernement *enaretocratique* ou « énarétocratique », lequel ne constitue pas un type indépendant du gouvernement aristocratique, mais plutôt un sous-type qui s'en distingue par le critère de désignation, dont il faut rappeler le caractère universel, et, par conséquent, par l'égalité d'accès pour tous les citoyens à la fonction de magistrat ; critère qui consiste en la capacité à exercer le pouvoir exécutif en conformité avec la volonté générale exprimée par le peuple souverain. Autrement dit, la sélection des magistrats du gouvernement repose ici sur leur vertu selon la signification de la notion dans ses différentes acceptions rousseauistes : ceux qui auront été capables de vaincre leurs mauvaises passions issues de l'amour-propre (vertu morale), et plus encore ceux à même de conformer leur volonté particulière et leur action aux directives de la volonté générale (vertu politique). Nous verrons aussi qu'il s'agit pour ces membres de l'exécutif de conduire une action éducative auprès des citoyens visant à rattacher ceux-ci au politique par les mœurs. Il nous semble que la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique paraît s'imposer à lui, car elle découle des principes de la doctrine politique qu'il formule, en particulier l'exigence d'une souveraineté effective du peuple qui requiert l'actualisation de la vertu politique. En outre, la théorie du gouvernement de Rousseau peut être reçue comme « un avertissement à ne point se laisser leurrer par les titres de légitimité que présentent les gouvernements »¹³¹³. Nous verrons dans la troisième partie de notre thèse comment la critique rousseauiste des titres à gouverner peut éclairer nos démocraties contemporaines ainsi que la nature même de la démocratie comme absence de titre à gouverner.

Selon cette perspective d'une réalisation de la souveraineté effective du peuple, la théorie politique du Genevois conserve toute son actualité si l'on considère que le moment rousseauiste n'a jamais eu lieu, qu'en d'autres termes, aucune démocratie véritable n'est advenue à ce jour. Certes la Révolution française a placé pour la première fois la souveraineté dans le peuple. Cependant, qui pourrait prétendre que dans les démocraties représentatives contemporaines les gouvernements ne sont que les « officiers » ou les « ministres » du peuple

¹³¹² Par souci de conformité aux autres types de gouvernement, nous avons fait le choix de l'étymologie grecque pour construire ce néologisme. Cependant, il aurait pu être fécond pour notre travail de recourir à la terminologie latine *virtus*, d'une part parce que Rousseau était latiniste, d'autre part eu égard à la richesse de la racine latine : « mérite essentiel », « maîtrise de soi », « esprit de justice », « qualités viriles de l'âme [dans Caton] », « bravoure, courage, vaillance », « perfection morale » (F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français*, Paris : Hachette, 1934, p. 1683).

¹³¹³ Bertrand de Jouvenel. *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*. Paris : Hachette Littérature, 1988, (Pluriel), p. 419.

souverain ? C'est pourtant bien le cœur de la théorie rousseauiste : rendre effective la subordination du gouvernement au législatif.

Cependant, la difficulté pratique de l'institution d'un gouvernement énarétocratique - de cette méritocratie basée sur la vertu en acte - reste entière. Quelles modalités pratiques pourraient donner l'assurance que seront bien choisis les « meilleurs citoyens » comme futurs magistrats ? En outre, comment de tels citoyens pourraient exister dans des sociétés « telles qu'elles sont », c'est-à-dire constitués d'hommes corrompus par la vie sociale ? Nous verrons au chapitre principal suivant (2.3.) consacré à la place de la vertu dans le rousseauisme que, sur ces questions, le Genevois formule des propositions, notamment avec le rôle des institutions, des fêtes publiques ou encore du législateur, l'objectif commun étant de rattacher les individus au politique par une action sur les mœurs.

2.2.3.3 Du rapport de Rousseau aux aristocrates

Notre démarche vise ici à restituer les rapports véritables du rousseauisme à l'aristocratie, en partant de l'étude de la lecture libérale du *CS* qui a conduit à une interprétation contre-révolutionnaire du rousseauisme ainsi détourné. Nous allons voir que cette lecture révèle une simplification abusive de sa pensée. Puisque que nous défendons cette thèse de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique, et même si nous avons pris soin de souligner qu'il s'agit là d'une forme d'aristocratie clairement différente des aristocraties historiques, il semble néanmoins nécessaire, avec le concours du commentaire de Roger Barny, d'écarter la prétendue proximité du rousseauisme avec l'aristocratie¹³¹⁴, terme entendu ici au sens historique qu'il avait durant la Révolution française, c'est-à-dire celui d'un système d'idées politiques s'opposant à celles des révolutionnaires.

Au début du XXème siècle, un pamphlet contre-révolutionnaire dont le titre suffit à saisir la thèse défendue par son auteur Lenormand - *J.-J. Rousseau aristocrate* (ouvrage paru en 1790) - est redécouvert par le professeur de philosophie Jean Izoulet. Le propos de Lenormand consiste à penser que Rousseau aurait été aristocrate dans le contexte historique suivant la Révolution française. R. Barny remarque que le propos pamphlétaire de Lenormand

¹³¹⁴ Le rapport de la pensée politique de Rousseau à la Révolution, du côté des patriotes comme de celui des aristocrates, excèderait le cadre de notre sujet de thèse, ce rapport ayant par ailleurs fait l'objet de nombreux études et commentaires.

n'est pas un cas isolé mais au contraire représentatif d'« une ample production contre-révolutionnaire d'inspiration rousseauiste ou pseudo-rousseauiste », laquelle débute dès la fin de l'année 1789¹³¹⁵. Ces publications visent un objectif double : la disqualification de la Révolution et une restitution du prétendu « vrai » rousseauisme, lequel aurait été déformé par les patriotes. Cette interprétation contre-révolutionnaire dite « de droite » d'un rousseauisme teinté d'aristocratie s'enracine, écrit Barny, « dans une tradition qui remonte à la première utilisation politique du *Contrat social*, du vivant même de Jean-Jacques »¹³¹⁶.

Le républicanisme aristocratique, dont les auteurs nourrissent le contenu par des références extraites notamment du traité de Rousseau, révèle une simplification abusive de sa pensée. Ce portrait contre-révolutionnaire du Genevois peut être dessiné par ces « aristocrates rousseauistes » en s'appuyant sur un ensemble de facteurs : les aspects contradictoires de son œuvre, le fait que les patriotes ont immédiatement trahi les principes des droits de l'homme, ainsi que l'insuffisance de ces principes sur certains points¹³¹⁷. Cependant, pour R. Barny, les lacunes de ce portrait résident dans le fait que celui-ci souligne certains aspects du rousseauisme et en occulte complètement d'autres. En effet, en privilégiant tel détail et en occultant les étapes successives de l'argumentation de Rousseau, on peut aller jusqu'à faire de ce dernier un partisan de la monarchie ou encore un défenseur de la société d'ordres, et ce, en prenant des contenus simplement descriptifs pour des contenus normatifs, en jouant ainsi « sur l'équivoque que peut comporter le va-et-vient entre la perspective descriptive et la perspective normative »¹³¹⁸. Dans cette lecture parcellaire et orientée de l'œuvre de Rousseau, on va jusqu'à faire de Rousseau un partisan de l'absolutisme monarchique, au motif qu'il rejette toute association partielle en tant qu'elle est un obstacle à l'expression correcte de la volonté générale. À la lecture de l'œuvre de Rousseau, il semble ainsi facile d'insister sur quelques passages choisis afin de lui prêter telle ou telle position alors qu'il s'agit le plus souvent d'interprétations hâtives voire spécieuses. On peut par exemple voir dans sa pensée politique un mépris de la « populace », en exploitant le passage des *LEM* cité précédemment¹³¹⁹. En outre, on attribue à Rousseau « la vive satire du régime démocratique » en prenant soin de ne pas préciser que dans la terminologie rousseauiste, comme l'écrit R.

¹³¹⁵ Roger Barny. Les aristocrates et Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution. In : *Annales historiques de la Révolution française*, 1978, n° 234, p. 535.

¹³¹⁶ Barny, *ibid.*, p. 538.

¹³¹⁷ *Ibid.*, p. 542.

¹³¹⁸ *Ibid.*, p. 543.

¹³¹⁹ *LEM IX*, OC III, p. 889.

Barny, « la démocratie est loin de se confondre avec l'exercice de la souveraineté populaire »¹³²⁰.

Une autre utilisation « frauduleuse » de Rousseau consiste à en faire le défenseur de l'ordre et de la paix, en se référant à l'idée prétendument rousseauiste qu'une constitution ne peut être qualifiée de bonne qu'à condition qu'elle assure la paix, la tranquillité et l'ordre dans l'État. Or, en paraphrasant notre auteur, on pourrait dire que l'erreur d'interprétation vient du fait de prendre ici « l'effet pour la cause », alors qu'au contraire, ce lien entre constitution et paix doit être compris, selon nous, en inversant les termes, à savoir qu'une bonne constitution implique nécessairement la paix, la tranquillité et l'ordre dans l'État. Ces dernières ne sont que les effets de l'établissement d'une bonne constitution. Autrement dit, la paix et l'ordre ne sont pas des postulats mais bien des conséquences naturelles d'une bonne constitution.

Ailleurs, on pourra ériger la paix sociale chez Rousseau comme préalable absolu à l'établissement de l'État, en s'appuyant sur certains passages de son œuvre ; par exemple :

À ces conditions pour instituer un peuple, il en faut ajouter une qui ne peut suppléer à nulle autre, mais sans laquelle elles sont toutes inutiles ; c'est qu'on jouisse de l'abondance et de la paix ; car le temps où s'ordonne un État est, comme celui où se forme un bataillon, l'instant où le corps est le moins capable de résistance et le plus facile à détruire¹³²¹.

Or, dans la constitution de l'État, le problème de Rousseau est avant tout celui de la liberté. Aussi fonde-t-il le politique sur l'affirmation de la souveraineté du peuple, par conséquent sur l'initiative historique des hommes. Cependant, il est vrai qu'il soutient aussi simultanément la nécessité de respecter la force des choses. Dès lors, on comprend comment le rousseauisme a pu être utilisé comme une « leçon de soumission à la force des choses »¹³²². De là, les lecteurs contre-révolutionnaires vont pouvoir souligner, hâtivement et fallacieusement, le « refus de l'intervention désordonnée de l'homme pour changer le cours des événements », le « culte de la continuité historique, le fatalisme géographique et même biologique », lesquels sont mis en exergue comme étant les thèmes essentiels du CS, en se focalisant sur la paraphrase des chapitres où Rousseau « élabore une théorie de l'adaptation étroite de l'action réformatrice aux diverses conditions naturelles »¹³²³. Sur ce point de cristallisation de la critique libérale contre-révolutionnaire, un passage est souvent cité : « Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger des bonnes lois

¹³²⁰ Barny, *op. cit.*, 1978, p. 545.

¹³²¹ CS, II, 10, OC III, p. 390. Cf. aussi les *CGP* (OC III, p. 954-955 et p. 985).

¹³²² Barny, *ibid.*, 1978, p. 547.

¹³²³ Barny, *ibid.* Cf. CS, II, 8-10 : « Du peuple » ; CS, II, 11 : « Des divers systèmes de législation » ; CS, III, 3 : « Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays ».

en elles-mêmes »¹³²⁴. Les lecteurs aristocrates peuvent aussi s'appuyer sur le passage suivant dont la formule choquante est empruntée à Montesquieu : « La liberté n'étant pas un fruit de tous les climats n'est pas à la portée de tous les peuples »¹³²⁵.

En outre, le pessimisme historique de Rousseau et une certaine adhésion à la force des choses ouvrent aussi le champ d'une utilisation trompeuse de la pensée politique du Genevois par la pensée aristocratique de la fin du XVIIIe siècle. Le passage bien connu du chapitre IV du livre III du *CS* - « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement » -, qui fait suite à la liste des conditions tellement difficiles à réunir pour l'institution d'un gouvernement démocratique ou populaire, est utilisé pour montrer que l'espoir d'y parvenir devient de fait quasi-irréalisable. Un autre exemple de l'apparente impossibilité de la réalisation du rousseauisme politique se situe dans l'appel à la figure du Législateur défini à partir de qualités qui le placent hors de l'ordre humain, dont les formes d'intervention le positionnent au-dessus des hommes, et qui dans l'idéal devrait être étranger à l'État.

Ainsi, en isolant quelques passages et en adoptant un point de vue partiel, il a été facile de discréditer le rousseauisme politique et de le réduire au rang des utopies ou de la pure spéculation. Comme l'écrit R. Barny, cette lecture parcellaire et orientée :

[...] ignore tout de la théorie démocratique du contrat social, sans parler même de la reconstruction critique du développement des sociétés élaborée dans les *Discours* et des aperçus synthétiques de l'*Émile*. L'apport doctrinal de Rousseau est complètement éludé !¹³²⁶

En outre, le pamphlétaire Lenormand fait du contraste entre l'audace théorique du traité politique qu'est le *Contrat social* et le réalisme des *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* un appui critique pour montrer que la démarche de Rousseau n'a pas d'unité :

On croira peut-être pouvoir détruire mon travail par d'autres citations tirées des ouvrages de Rousseau qui, au premier coup d'œil, pourraient peut-être paraître en opposition avec celles qu'on vient de lire ; mais ce serait une erreur. En bon citoyen, je crois devoir ici, pour ménager à mes antagonistes un temps qu'ils peuvent plus utilement employer, prouver d'avance à ces messieurs, que toutes les maximes populaires et républicaines qu'ils pourront découvrir, soit dans le *Contrat social*, soit dans le *Discours sur l'inégalité des conditions*, ne peuvent point renverser l'édifice que je viens d'élever à la gloire du philosophe genevois, ni même lui porter la plus légère atteinte. J'observe d'abord qu'il doit y avoir bien de la différence entre un système inventé par l'imagination pour tâcher de découvrir ce que les hommes ont été et ce qu'ils pourraient être, et des règlements faits pour gouverner les hommes tels qu'ils sont. Rousseau tendait vers ce dernier but dans son ouvrage sur le gouvernement de Pologne. C'est donc là que j'ai dû chercher plus

¹³²⁴ *CS*, II, 8, OC III, p. 385.

¹³²⁵ *CS*, III, 8, OC III, p. 414.

¹³²⁶ Barny, *op. cit.*, 1978, p. 548.

particulièrement, par quels principes Rousseau aurait été guidé à l'époque de la révolution de 1789. Le Contrat social doit au contraire n'être regardé que comme un beau système, dont l'exécution est impossible¹³²⁷.

Par système, il faut entendre utopie. La thèse de faire du CS une pure spéculation théorique, dont la réalisation est impossible, est bien connue. Le point de vue critique de ce passage postule une césure franche entre le possible envisagé et le présent concret, opérant ainsi une réduction abusive de la pensée politique de Rousseau. Pour R. Barny, une constante à cette époque chez les partisans des idées contre-révolutionnaires s'illustre dans « une pensée incapable de concevoir d'autres formes du réel que l'objet empirique »¹³²⁸.

Cette lecture étroite de la part des aristocrates peut donc s'appuyer sur des passages du CS, partout où Rousseau fait lui-même preuve de scepticisme quant à la possibilité de réalisation pratique de son modèle théorique, ou lorsqu'il souligne les conditions très difficiles à réunir, ou encore s'agissant de l'intervention d'un législateur de type *deus ex machina*. Toutes les références portant sur ces points sont utilisées par ces lecteurs de Rousseau « pour affirmer la coupure radicale entre théorie et pratique », et visent ainsi à discréditer la possibilité de réalisation pratique de la théorie politique audacieuse du *Contrat social*. Cette dénégation est bien sûr stratégique dans un contexte où « la théorie rousseauiste est précisément en train de montrer sa fécondité, et d'imposer, à travers maintes contradictions, sa marque au réel »¹³²⁹.

Ce « rousseauisme des aristocrates » est donc parcellaire mais aussi sélectif, car il ne retient pas par exemple les moyens de contrôle de l'action des magistrats du gouvernement et des représentants du peuple proposés par Rousseau notamment dans les *LEM* et dans ses *CGP*. Les aristocrates au moment de la Révolution française ont fait fausse route en plaçant Rousseau sur le chemin de l'aristocratie et en interprétant, de manière fallacieuse, ses écrits politiques, et plus particulièrement ses considérations en matière de théorie du gouvernement.

De la même manière, on pourrait être tenté, à partir de la préférence accordée par Rousseau à un gouvernement de type aristocratique, de rapprocher notre auteur de ces thèses aristocratiques. Or, nous l'avons souligné précédemment, il s'agit d'un gouvernement fondé sur la vertu de ses magistrats que nous avons qualifié de gouvernement énarétocratique, en considérant que notre auteur emploie le terme d'aristocratie selon le sens premier du grec *aristos*, le « meilleur », devant être entendu comme « le plus vertueux » au plan politique. Par conséquent, ce terme ne renvoie ni à l'origine nobiliaire, ni à la réputation, ni encore à la

¹³²⁷ Lenormand, J.-J. *Rousseau aristocrate*, p. 96-97. In : BARNY, *ibid.*, 1978, p. 549.

¹³²⁸ Barny, *ibid.*, 1978, p. 550.

¹³²⁹ *Ibid.*

puissance. Il ne s'agit ni de l'aristocratie héréditaire ni de l'aristocratie naturelle, mais d'une aristocratie élective, qui choisit les meilleurs qui ne sont pas nécessairement les plus riches, ainsi que Rousseau l'écrit, mais les plus éclairés et surtout les plus vertueux. En outre, nous ajoutons que le terme de « lumières » (et aussi l'adjectif « éclairés »), concept polysémique, est employé, nous semble-t-il, par notre auteur, d'une part, dans le sens général de connaissances acquises ou de savoir et, d'autre part, dans celui plus précis de raison en ce qu'elle permet d'orienter vers l'exercice de la vertu politique et morale, par conséquent la raison en ce qu'elle fait connaître à l'homme le bien commun. Nous retrouvons en outre le sens que nous avons évoqué dans notre première partie, s'agissant alors des « fausses lumières »¹³³⁰ des hommes modernes qui « voilent la transparence naturelle », les séparent les uns des autres et « particularisent les intérêts », les isolant chacun dans leur amour-propre¹³³¹.

2.2.4 Du paradoxe apparent de la souveraineté du peuple et de la force nécessaire de l'exécutif

Si le gouvernement de Rousseau doit rester subordonné au pouvoir souverain, on ne peut pas dire non plus qu'il s'agisse de nommer des « commissaires » qui seraient strictement dépendants de leur mandat, car l'exécutif selon le philosophe genevois décide seul des modalités de son administration. Dès lors, il convient de cerner avec plus de précision les limites du pouvoir exécutif.

Rousseau s'inscrit dans la tradition absolutiste de Bodin et surtout de Hobbes, selon laquelle il doit exister un souverain unique, indivisé et suprême, dont le pouvoir ne peut être limité par aucun autre pouvoir que lui-même. Il ne peut y avoir qu'une seule volonté qui commande dans l'État. C'est le sens du passage bien connu de la septième des *LEM* : « Il est de l'essence de la puissance souveraine de ne pouvoir être limitée : elle peut tout ou elle n'est rien »¹³³². On trouve la même idée formulée à de nombreux endroits dans l'œuvre du Genevois¹³³³. Par ce maintien de la souveraineté absolue et indivisée dans le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif se trouve privé de toute indépendance réelle.

¹³³⁰ *Fragments séparés du PCC*, OC III, p. 950.

¹³³¹ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1979, p. 37.

¹³³² OC III, p. 826.

¹³³³ Cf. notamment : *CS*, II, 4, OC III, p. 372 ; *LEM VII*, p. 823-824 ; *LEM VIII*, p. 837.

Ainsi, pour Rousseau, un seul régime politique est légitime, celui où le pouvoir souverain, c'est-à-dire le pouvoir législatif, est exercé par le peuple, par les citoyens en corps : « la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui »¹³³⁴, car ce dernier étant « soumis aux lois en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société »¹³³⁵.

Mais Rousseau semble admettre des inflexions à cette règle, car même s'il affirme que « [t]oute loi que le peuple en personne n'a point ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi », cela ne signifie pas pour autant que « les ordres des chefs ne puissent passer pour des volontés générales, tant que le souverain, libre de s'y opposer, ne le fait pas. En pareil cas, du silence universel, on doit présumer le consentement du peuple »¹³³⁶. Ainsi, si le peuple détenteur du pouvoir souverain ne se manifeste pas en refusant les décisions du gouvernement, son consentement est supposé obtenu. Le grand enseignement pour notre modernité que l'on peut tirer de ce principe est, nous semble-t-il, qu'il faut que le peuple dispose de moyens réels et effectifs de contrôle de l'action de l'exécutif ainsi que de possibilités concrètes de faire entendre son opposition, mais aussi que cette dernière puisse être contraignante pour le gouvernement, afin que le peuple conserve en dernière instance la souveraineté. En outre, ce principe, selon lequel silence vaut acceptation, implique que les citoyens puissent discerner si l'application des décisions de l'exécutif sera conforme ou non à la volonté générale, mais aussi qu'ils soient suffisamment informés, et ce, avec justesse et sincérité, ce dernier point nécessitant la vertu des magistrats. Nous défendons dans notre thèse la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique, mais il s'agit une aristocratie spécifique¹³³⁷ puisque fondée sur la vertu politique des magistrats comprise comme la capacité à conformer leur action à l'intérêt général. Le régime politique doit pouvoir assurer un gouvernement bon pour la société, c'est à dire conforme à l'intérêt général et à l'intérêt commun. C'est pourquoi, « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun »¹³³⁸. Mais, on le sait, ce n'est pas pour autant que ce régime doive être celui d'une démocratie directe. Il fallait donc pour Rousseau trouver la formule adéquate pour instituer un gouvernement le plus vertueux possible afin que celui-ci puisse garantir la souveraineté effective du peuple. Il s'agissait d'empêcher la dérive

¹³³⁴ CS, III, 1, OC III, p. 395.

¹³³⁵ CS, II, 6, OC III, p. 380.

¹³³⁶ CS, II, 1, OC III, p. 369.

¹³³⁷ Une aristocratie qui peut comporter des mérites à condition d'être fondée sur la sagesse et la vertu, et non sur la naissance ou la richesse. Comme l'écrivent Monique et Bernard Cottret : « Rousseau semble avoir toujours cru à la possibilité d'élites républicaines » (*Jean-Jacques Rousseau en son temps*. Paris : Perrin, 2011, p. 494).

¹³³⁸ CS, II, 1, OC III, p. 368.

inélucltable vers la tyrannie de tout gouvernement, que le Genevois observe en son temps dans les monarchies comme dans la République de Genève.

2.2.4.1 Rousseau, favorable à l'équilibre des pouvoirs ?

Dans son ouvrage bien connu des spécialistes de Rousseau¹³³⁹, Arthur M. Melzer conclut son chapitre consacré à l'analyse de la « science du gouvernement », et après une analyse éclairante sur la théorie de l'exécutif rousseauiste, en proposant une lecture d'un Rousseau favorable à l'équilibre des pouvoirs. Le chercheur américain évoque une contradiction apparente dans le rousseauisme entre la subordination totale, extrême, du pouvoir exécutif au pouvoir législatif d'un côté et une certaine intention en faveur de l'équilibre des pouvoirs de l'autre, et ce, en s'appuyant sur un passage des *CGP* - « il faut établir l'équilibre et la pondération des pouvoirs qui composent la législation et l'administration »¹³⁴⁰ - et surtout sur le suivant des *LEM* : « quel meilleur gouvernement que celui dont toutes les parties se balancent dans un parfait équilibre, où les particuliers ne peuvent transgresser les lois parce qu'ils sont soumis à des juges, et où ces juges ne peuvent pas non plus les transgresser, parce qu'ils sont surveillés par le peuple ? »¹³⁴¹. Pour Melzer, il y aurait une contradiction entre les principes du droit politique - qui établissent une subordination claire de l'exécutif au législatif - et « les maximes de la politique », selon lesquelles le gouvernement, à l'instar du législateur, doit activement chercher à guider, manipuler, contrôler le peuple¹³⁴². Comment comprendre ce dilemme ? Pour Judith Shklar, la conviction rousseauiste de la nécessité de l'intervention d'un guide sage et transformateur est un thème central dans tous les écrits de Rousseau : « Il croyait fermement à ses héros plutarquiens, et des figures telles que le législateur, le précepteur d'Émile ou M. de Wolmar dans *La Nouvelle Héloïse* montrent avec quelle facilité il pouvait s'imaginer certains hommes capables de réorganiser la vie des autres »¹³⁴³.

¹³³⁹ Rousseau, *la bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*. Trad. J. Mouchard. Paris : Belin, 1998, « Littérature et politique », 491p.

¹³⁴⁰ VIII, OC III, p. 993.

¹³⁴¹ Déjà cité : Huitième des *LEM*, OC III, p. 844. Dans la même lettre, nous pourrions également mentionner un autre passage dans lequel Rousseau soutient que le droit de représentation est « [...] suffisant pour établir un solide équilibre entre toutes les parties de l'État » (*LEM VIII*, OC III, p. 867). Au chapitre VII du livre III du *CS*, il est question de trouver un expédient servant à « balancer les deux puissances et à maintenir leurs droits respectifs » (OC III, p. 414).

¹³⁴² Melzer, *ibid.*, p. 381.

¹³⁴³ Shklar, 1972, p. 335. Cité par Melzer, *op. cit.*, 1998, p. 382.

Avant de poursuivre plus avant l'analyse de la thèse défendue par Melzer d'un équilibre des pouvoirs, nous pouvons déjà remarquer que les deux auteurs semblent faire une certaine confusion entre le gouvernement et le législateur. En outre, nous relevons que Melzer paraît aussi confondre les parties de la souveraineté et la séparation des pouvoirs. De là prend-il de simples émanations de la souveraineté pour des parties de celles-ci, et par conséquent des actes de gouvernement – à savoir des actes particuliers déterminant les cas de la loi, destinés à appliquer l'universel au particulier - pour des actes de souveraineté. Or ces actes de gouvernement doivent pourtant n'être compris que comme des émanations de la souveraineté. Cette précision sur la différence entre le souverain d'un côté et ses émanations de l'autre, renvoie à la distinction conceptuelle forgée par Rousseau et fondamentale dans sa pensée politique : il s'agit de la distinction du gouvernement et du souverain¹³⁴⁴ (les actes du premier étant subordonnés aux actes du second).

Cette confusion de la part de Melzer fait écho au commentaire de Gabrielle Radica qui souligne la critique de Rousseau dans les *LEM* à l'endroit des patriciens de Genève, lesquels confondaient également « l'équilibre au sein du gouvernement avec l'équilibre entre souverain et exécutif, qui n'est qu'une limitation et donc une usurpation de la souveraineté par le Petit Conseil ». À l'opposé de cette « liberté illégitime »¹³⁴⁵ du Petit Conseil, le philosophe genevois défend « la liberté du souverain ». Et, à la condition que le Conseil général puisse retrouver l'autorité souveraine qu'il détient de droit, « l'équilibre » associé à « la division des multiples autres conseils » composant l'exécutif « serait une chose dont le souverain profiterait »¹³⁴⁶ ; c'est ce que Rousseau entend dans l'extrait ci-dessus de la huitième des *LEM* par l'expression d'« un parfait équilibre » de toutes les parties du gouvernement.

Revenons à la proposition du chercheur américain. La pensée de Rousseau balancerait entre deux tendances : l'une moderne et volontaire dont les caractéristiques sont la liberté, le consentement et la souveraineté populaire, et l'autre « platonicienne » admettant « la nécessité du règne absolu de la sagesse »¹³⁴⁷. Il faut marquer ici, nous semble-t-il, une divergence notable entre une sagesse élitaires et exclusive de type platonicienne et la conception rousseauiste d'une « élite », qui apparaît notamment dans sa préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique fondé sur la vertu, car l'accès à la fonction de magistrat y

¹³⁴⁴ Une distinction que le commentateur de Rousseau, R. D. Masters, qualifie d'« aspect le plus original de son enseignement politique » (Roger D. Masters. *La philosophie politique de Rousseau*. Traduit de l'américain par G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot. Paris: ENS Editions, 2002, p. 354).

¹³⁴⁵ Gabrielle Radica, « De Montesquieu à Rousseau : les Anglais sont-ils libres ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012, n° 35, p. 153.

¹³⁴⁶ *Ibid.*

¹³⁴⁷ Melzer, *op. cit.*, 1998, p. 382.

étant universel, on ne peut pas parler d'élite au sens entendu par Platon. Serait-ce là un moyen d'expliquer et de dissiper la contradiction apparente relevée par Melzer ?

Si ce thème à tendance platonicienne semble se trouver de manière la plus claire dans la figure du grand Législateur, nous pouvons objecter immédiatement que ce dernier ne fait pas partie de l'État¹³⁴⁸, et qu'il n'intervient qu'au moment de sa création, afin de le fonder et de l'ordonner. Nous le savons, Rousseau a recours à cette figure car l'établissement d'une législation exige vertu et esprit critique. Or, la vertu n'est pas naturelle et ne peut exister qu'après que les hommes aient été éduqués par des lois (leur assujettissement à de bonnes lois) et des institutions qui auront su « pour ainsi dire » les transformer. Mais comme l'effet ne peut précéder la cause, l'assemblée souveraine ne peut d'emblée exprimer de manière véritable la volonté générale et être pourvue de la vertu nécessaire¹³⁴⁹. Cette éducation répond à un objectif à long terme qui est l'instauration de bonnes mœurs et d'un esprit civique.

Pour le Législateur, il s'agit de penser un système de législation capable d'impulser la vertu civique. Notons que la pensée politique libérale moderne qui s'est imposée n'envisage pas le système de législation comme un expédient pour éduquer les individus à la vertu politique. Elle ne vise qu'à autoriser ou interdire des comportements rapportés à des considérations de libertés individuelles et collectives. Aussi, le rousseauisme pourrait susciter la volonté de repenser un système de lois capables de former les citoyens, un système de lois surplombantes. Nous y reviendrons.

Pour l'heure, peut-on dire pour autant avec Melzer que la figure exceptionnelle du Législateur contredit le grand principe rousseauiste de la souveraineté populaire ? Il nous semble que l'on peut répondre par la négative. Rappelons tout d'abord que, dans tous les cas, le système de législation doit être soumis aux suffrages du peuple et accepté par lui en tant que souverain. Si nous avons précédemment suivi le commentaire du chercheur sur de nombreux points de la pensée politique de Rousseau – rôle des assemblées périodiques¹³⁵⁰, suprématie des lois, notamment -, l'idée d'un « équilibre des pouvoirs » nous semble moins convaincante, mais peut-être n'est-ce là qu'une question de terminologie. Le terme d'« équilibre » ne nous semble pas approprié pour qualifier le système politique rousseauiste,

¹³⁴⁸ Il ne prend aucunement part à l'autorité souveraine : « Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif » (CS, II, 7, OC III, p. 383) ; et encore dans le *Manuscrit de Genève* (II, 2, p. 314), ce passage représentant une réaffirmation forte du principe de souveraineté populaire.

¹³⁴⁹ CS, II, 7, OC III, p. 381-382. Cf. aussi le *Manuscrit de Genève* : « Comment voudrait-on qu'une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, pût former et exécuter d'elle-même une entreprise aussi difficile qu'un système de législation qui est le plus sublime effort de la sagesse et de la prévoyance humaine ? » (I, 7, OC III, p. 311).

¹³⁵⁰ L'instauration des assemblées périodiques afin de renforcer le souverain est le « vrai secret » pour tenir en bride le gouvernement.

car le pouvoir exécutif, quelle que puisse être - et doit être - sa force, demeure subordonné au pouvoir législatif ; il s'agit là d'un principe qui, nous semble-t-il, s'écarte d'emblée de la notion d'« équilibre ». On peut sans doute davantage penser que Rousseau envisage une équivalence des forces, les forces exécutive et législative dans l'État devant se contenir mutuellement. Mais, le pouvoir exécutif n'est pas à proprement parler un pouvoir mais seulement une force, si grande qu'elle puisse être (ainsi que Rousseau la suggère dans sa *Lettre à M. le marquis de Mirabeau*). L'emploi du terme d'« équilibre » pour qualifier les rapports entre exécutif et législatif dans la pensée politique de Rousseau introduit ainsi, nous semble-t-il, une confusion entre force et pouvoir. L'équilibre semble impliquer d'exclure la prédominance de l'un sur l'autre. Or, même si la force d'exécution peut être d'une intensité extrême, elle reste soumise à la prédominance du seul véritable pouvoir dans l'État : le pouvoir législatif détenu par le peuple souverain, qui est le seul pouvoir qui « peut tout ». En outre, son action doit toujours être strictement conforme à la direction exprimée par la volonté générale et viser le bien commun. Dès lors que cette condition cesserait d'être respectée, la « commission » de l'exécutif cesserait également. Aussi, si le gouvernement doit disposer de toute la force nécessaire à son action exécutive, il s'agit d'une force « au service de », « subordonné à ». Ce doit être une force puissante mais orientée vers une tâche précise et limitée : exécuter les prescriptions de la volonté générale.

Nous pourrions avancer que, dans le *CS* comme dans les *LEM*, le peuple souverain semble en quelque sorte ne jamais totalement se dessaisir du pouvoir exécutif. En effet, la subordination de l'exécutif au législatif est permanente, le gouvernement n'agissant qu'en vertu d'une délégation de pouvoir que le peuple souverain peut suspendre :

À l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce qu'où se retrouve le représenté, il n'y a plus de représentant¹³⁵¹.

Ainsi, contre la thèse de l'équilibre des pouvoirs soutenue par A. Melzer, nous nous accordons avec l'interprétation de R. Derathé dans son célèbre ouvrage *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, lequel souligne qu'il n'y a, dans l'État rousseauiste, qu'une seule véritable volonté, la volonté générale, à laquelle le gouvernement doit se plier :

Cette subordination de l'exécutif au législatif résulte de la nature même de chacun de ces deux pouvoirs. En elle-même la puissance exécutive n'est que force, tandis que la puissance législative est volonté, ou pour parler plus exactement, l'une est la force

¹³⁵¹ *CS*, III, 14, *OC* III, p. 427-428.

publique et l'autre la volonté générale. Or si 'la puissance qui agit' se rend indépendante de 'la puissance qui veut', si le gouvernement qui dispose de la force publique en use à sa guise au lieu de se plier à la direction de la volonté générale, ce n'est plus la loi qui commande, c'est la force seule qui règne. Les citoyens sont alors soumis au bon plaisir de leurs gouvernants, et le corps politique se dissout pour faire place au despotisme¹³⁵².

Le passage met également en lumière la confusion que semble faire le chercheur américain et que nous évoquions précédemment entre la force nécessaire du pouvoir exécutif et la volonté du pouvoir souverain.

S'écartant aussi de l'interprétation de Melzer, l'analyse par Althusser de la nature des institutions issues du contrat social, le pouvoir législatif (le souverain) et le pouvoir exécutif (le gouvernement), et des actes de ces derniers - lois pour le souverain, décrets pour le gouvernement - vient conforter la thèse de Derathé d'une seule véritable volonté. Dans la Ve partie de son article « Sur le 'Contrat social' » intitulée « Intérêt particulier et intérêt général, volonté particulière et volonté générale : décalage III », Althusser affirme le « rapport subordonné du gouvernement au souverain, dont il n'est que l'officier', le 'commis' ». Selon lui, le dispositif pensé par le Genevois montre « deux ordres de réalité », une « réalité fondamentale, essentielle », laquelle « est du côté du Contrat Social et du Souverain, du côté du pouvoir législatif et de la loi » - elle est encore « la 'vie' et l'âme' du corps social » -, et « une réalité secondaire, dont toute l'essence est d'être de délégation, et d'exécution, de mission et de commission », du côté du pouvoir exécutif et des décrets¹³⁵³.

Par ailleurs, il nous semble que Rousseau accorde sa préférence à un gouvernement de type aristocratique, précisément avec la conviction que celui-ci sera suffisamment vertueux pour ne pas abuser de sa force potentiellement dangereuse - la pente naturelle à l'usurpation de la souveraineté¹³⁵⁴ - et pour garantir la bonne expression de la volonté générale. Aussi peut-on voir dans le rôle du gouvernement davantage celui d'un « éducateur¹³⁵⁵ », d'un exécutif (des lois) intransigeant si besoin. Mais, l'équilibre des pouvoirs correspond à un état dans lequel les pouvoirs se contiennent mutuellement l'un l'autre. Or, chez le Genevois, si le législatif peut destituer l'exécutif, la réciproque n'a bien sûr pas de sens. Le pouvoir exécutif

¹³⁵² Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 301-302.

¹³⁵³ Althusser, *op. cit.*, 1967, p. 30-31.

¹³⁵⁴ Dans une note de la neuvième des *LEM*, Rousseau souligne que la fonction de magistrat pose problème, car elle conduit inévitablement à la « préférence » : « Si nous étions à leurs places nous autres particuliers, nous deviendrions comme eux violents, usurpateurs, iniques » (OC III, p. 891).

¹³⁵⁵ Pour que les hommes aient la possibilité d'accéder à la sagesse et à la vertu, il semble nécessaire qu'ils soient « gouvernés justement » (*PCC*, OC III, p. 917). De là, l'importance que Rousseau accorde à l'institution du gouvernement (cf. deuxième partie de notre thèse). Ajoutons que le Genevois s'écarte du consensus des Lumières consistant à penser un peuple éclairé et fondateur de la liberté, pour prendre en considération, dans sa théorie, un peuple réel, un peuple tel qu'il est, un peuple de paysans et d'artisans.

ne peut pas contenir le pouvoir législatif, puisque ce dernier, nous écrit-il en substance, peut tout ou il n'est rien :

[...] composé de cinq ordres subordonnés mais indépendants, c'est-à-dire existant nécessairement, dont aucun ne peut donner atteinte aux droits et attributs d'un autre, et dans ces cinq ordres je vois compris le Conseil général. Dès là je vois dans chacun des cinq une portion particulière du gouvernement [ici au sens d'administration de la République de Genève] ; mais je n'y vois point la puissance constitutive qui les établit, qui les lie, et de laquelle ils dépendent tous : je n'y vois point le souverain. Or dans tout État politique il faut une puissance suprême, un centre où tout se rapporte, un principe d'où tout dérive, un souverain qui puisse tout¹³⁵⁶.

Ainsi, la légitimité de l'État réside dans le fait que celui-ci ne peut être le règne de quelques-uns sur tous les autres mais celui de tous sur chacun, un pouvoir commun, celui de la souveraineté du peuple. C'est pourquoi il faut un gouvernement (un pouvoir exécutif) pour appliquer les lois générales, voulues par le peuple souverain, aux sujets individuels composant le peuple. Il est nécessaire pour ce faire que le gouvernement ait suffisamment de force pour agir et contrôler le peuple, et le souverain de moyens effectifs pour contrôler le gouvernement. Mais ce n'est pas suffisant, nous semble-t-il, pour soutenir que le rousseauisme politique fait montre d'un réel équilibre des pouvoirs.

2.2.4.2 Force, sagesse et vertu de l'exécutif

Dans un État bien constitué où le législateur a établi de « bonnes lois », le gouvernement n'a idéalement plus qu'à les appliquer, le peuple souverain se contentant alors de superviser l'action de l'exécutif, et éventuellement d'en ajouter si besoin de nouvelles mais avec parcimonie. Ainsi, une fois qu'elles sont établies, les lois s'appliquent, et le rôle de l'ensemble des citoyens constituant le peuple souverain semble se réduire à contrôler l'action de l'exécutif, autrement dit à protéger sa liberté¹³⁵⁷ (laquelle est préservée tant que la loi, expression de la volonté générale, s'applique véritablement). À l'appui de cette proposition, nous pouvons citer un passage des *LEM* qui l'illustre clairement. Il y est question de l'établissement de la Constitution démocratique de Genève, comprenons le Règlement de la Médiation qui en tient lieu et voté par le Conseil général en 1738 :

Alors le Conseil souverain [le Conseil général] avait fini ses fonctions, c'était au gouvernement de faire les siennes : il ne restait plus aux Genevois qu'à défendre la liberté

¹³⁵⁶ *LEM VII*, OC III, p. 824.

¹³⁵⁷ Maintes fois affirmée par Rousseau dans les *LEM* comme le bien le plus précieux à défendre.

qu'ils venaient d'établir, et à se montrer aussi braves soldats en campagne qu'ils s'étaient montrés dignes citoyens au Conseil¹³⁵⁸.

L'exécutif n'avait plus qu'à administrer, et le législatif à assumer sa responsabilité, au-dedans par une vigilance continue à l'égard de l'action du gouvernement, au-dehors en remplissant son devoir de citoyen-soldat.

Nous avons déjà souligné l'importance que Rousseau accorde à la stabilité de l'édifice des lois. Quand le législateur a bien fait son œuvre, alors « les mœurs publiques suppléent au génie des chefs ; et plus la vertu règne, moins les talents sont nécessaires »¹³⁵⁹. Mais comme l'ordre et la sagesse dans l'État semblent difficilement atteignables, il faut sans cesse raviver l'ordre qui « n'a rien de naturel » dans l'état civil. Aussi l'État doit-il pouvoir recourir, comme l'écrit Melzer, « sinon [à] un autre législateur, du moins [...] [à] un homme ou un groupe doté d'une sagesse supérieure, capable de comprendre et de restaurer l'esprit de la fondation originelle ». Rousseau rend donc nécessaire dans sa pensée politique la présence constante « d'une sagesse créatrice d'ordre » pour laquelle il faut un « exécutif actif »¹³⁶⁰.

Ainsi que nous l'avons déjà mis en exergue précédemment, dans un passage du *DEP*, le gouvernement a pour mission de faire aimer les lois et apparaît aussi comme étant bien plus qu'un simple officier passif de la volonté du peuple. À l'instar du législateur, il doit avoir un « empire [...] sur les volontés » des citoyens afin de « leur faire » aimer les lois¹³⁶¹. Comme l'écrit A. Melzer, « l'exécutif va manipuler le peuple tout en lui obéissant »¹³⁶², mais il s'agit de poursuivre un objectif qui est la véritable mission du pouvoir exécutif, à savoir faire « régner la vertu »¹³⁶³. Si Rousseau accorde autant d'importance à cette tâche, c'est qu'instaurer la vertu ne va pas de soi, cette dernière n'étant pas naturelle, le gouvernement doit être actif à éduquer à la vertu politique :

[...] le gouvernement se fera difficilement obéir s'il se borne à l'obéissance. S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont¹³⁶⁴, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient ; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. Guerriers,

¹³⁵⁸ *LEM VIII*, OC III, p. 860.

¹³⁵⁹ *DEP*, OC III, p. 254. Cf. aussi *CS*, IV, 1, OC III, p. 437.

¹³⁶⁰ Melzer, *op. cit.*, 1998, p. 388. L'expression « exécutif actif » est employée par l'auteur, semble-t-il, pour mettre en exergue le fait que l'action du gouvernement ne se limite pas à la simple exécution des décisions du peuple souverain.

¹³⁶¹ OC III, p. 250.

¹³⁶² Melzer, *ibid.*, p. 391.

¹³⁶³ *DEP*, OC III, p. 252. Il est important de remarquer ici que, dans ce texte antérieur de sept ans au *CS*, la position de Rousseau est encore proche de celle de Diderot, mêlant morale et politique dans sa volonté générale. Nous y reviendrons au début de notre troisième partie.

¹³⁶⁴ Rappelons que les hommes tels qu'ils sont, c'est aussi le genre humain tel qu'il est et tel qu'il n'est plus, tel que les hommes l'ont altéré dans l'histoire.

citoyens, hommes, quand il le veut ; populace et canaille quand il lui plaît : et tout prince qui méprise ses sujets se déshonore lui-même en montrant qu'il n'a pas su les rendre estimables¹³⁶⁵.

Notons sur ce point que se confondent le rôle du législateur et celui du gouvernement : il est nécessaire d'agir sur les mœurs par une action sage et manipulatrice.

A. Melzer voit une « contradiction massive » entre le Rousseau des principes du droit politique du *CS* qui rejette tout titre naturel à gouverner qui reposerait sur une sagesse ou une valeur supérieure, fondant ainsi l'État sur le principe égalitaire du consentement et de la souveraineté du peuple, et ailleurs, dans le *DEP* notamment, un Rousseau défendant l'idée d'une élite d'hommes dotés d'une sagesse supérieure exclusive, capables de manipuler, de contrôler et de guider le peuple. Selon le chercheur, le philosophe genevois est conscient de ce paradoxe mais estime que « ces deux aspects opposés de sa pensée [...] doivent être réunis pour que se forme un État bien ordonné »¹³⁶⁶.

Dès lors, on comprend la place centrale que doit nécessairement occuper la vertu dans la théorie politique rousseauiste, car pour que ces aspects divergents tiennent ensemble, il faut que cette tâche de manipulation potentiellement dangereuse pour la souveraineté du peuple soit confiée à des individus qui sauront se comporter vertueusement dans cette fonction, sans jamais usurper la souveraineté (qui appartient de manière inaliénable au peuple) ou désobéir aux lois (expression de la volonté générale). Au regard de cette exigence, la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique - une aristocratie électorale bien ordonnée - semble de nature à donner la garantie que ce pouvoir de « manipulation » sera confiée à un exécutif sage et vertueux. L'instauration de la vertu (politique) apparaît alors comme la condition de possibilité de l'actualisation du système politique de Rousseau. Le rousseauisme peut alors contribuer à réinterroger la pertinence pour les États contemporains de conduire les hommes à la sagesse morale et à la vertu en acte, exigence oubliée de nos démocraties libérales modernes, dans lesquelles écrit A. Melzer, « la liberté de chacun doit être réconciliée non pas avec les exigences de la sagesse, mais uniquement avec la liberté d'autrui »¹³⁶⁷.

¹³⁶⁵ *DEP*, OC III, p. 251.

¹³⁶⁶ Melzer, *op. cit.*, 1998, p. 393.

¹³⁶⁷ Melzer, *ibid.*, p. 394.

2.2.4.3 Le gouvernement, un moyen de maintenir ou d'actualiser la souveraineté du peuple

L'étude de la doctrine politique de Rousseau invite à se poser la question pratique suivante : qui va réellement gouverner dans l'État rousseauiste ? Entre l'interprétation majoritaire d'un Rousseau démocrate radical qui a cherché à placer le gouvernement entre les mains du peuple¹³⁶⁸ et celle d'un Rousseau défendant au contraire l'idée d'une élite gouvernementale détenant le pouvoir réel¹³⁶⁹, A. Melzer ouvre ce que l'on pourrait nommer une voie médiane d'interprétation, celle d'un système politique fondé sur l'« équilibre des pouvoirs » ou, pour reprendre une formule de l'*Émile* - employée dans un contexte différent -, où « chacun obéit et tous deux sont les maîtres », et voit dans cet équilibre un principe central de la politique pratique du Genevois¹³⁷⁰. Notre position diverge quelque peu de celle de Melzer sur ce point, et nous proposons, dans cette thèse, de tenter de tracer un autre chemin, en soutenant que la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique fondé sur la vertu permet peut-être de dépasser l'opposition apparente des précédentes en pensant le gouvernement comme un moyen de préserver la souveraineté du peuple.

L'importance de la vertu dans la théorie politique du Genevois permet de lever la contradiction apparente et de faire avancer de front pouvoir souverain du peuple et gouvernement « actif » et « manipulateur » - que Rousseau pense parce que les hommes sont tels qu'ils sont et non tels qu'ils devraient être -, car c'est précisément le fondement de son système politique sur la vertu qui rend possible la légitimité de ce type d'exécutif, sage, « élitiste » et éducateur¹³⁷¹, ce dernier étant en mesure de ne pas usurper la souveraineté du peuple. Dès lors, la difficulté qui apparaît est celle de la sélection de ces magistrats, point sur lequel nous reviendrons. Ainsi, Rousseau penserait, à partir des hommes tels qu'ils, une souveraineté du peuple en devenir, laquelle ne pourra s'actualiser qu'à la condition que les

¹³⁶⁸ Le premier aspect du rousseauisme politique est marqué par : la nécessité de la souveraineté du peuple, toute autre forme s'apparente à l'esclavage ; la représentation est esclavage ; la volonté du peuple est absolue, elle est source de toute moralité et n'est limitée par aucune autre volonté ; la volonté générale est infaillible, et chacun reste aussi libre qu'auparavant puisqu'il n'obéit qu'à lui-même ; la supériorité du législatif (autorité souveraine) sur l'exécutif qui lui est subordonné. Rousseau apparaît alors comme le premier à exhorter avec autant de force rhétorique le peuple à connaître et à défendre ses propres droits souverains.

¹³⁶⁹ Le second aspect se dévoile dans le *CS* (législateur, l'aristocratie élective et les institutions romaines) et le *DEP*, où Rousseau insiste sur la nécessité de la sagesse, sur le manque de clairvoyance du peuple, sur la nécessité de le manipuler et de le former à l'exercice de la vertu. Le gouvernement doit avoir la force nécessaire à son action : « respectez la liberté, et votre puissance augmentera tous les jours : ne passez jamais vos droits, et bientôt ils seront sans bornes » (*DEP*, OC III, p. 258).

¹³⁷⁰ *Émile*, V, OC IV, p. 720.

¹³⁷¹ Citons ce passage éloquent, où il s'agit de penser les magistrats du gouvernement, à l'image des pasteurs dans la République de Genève, comme un « corps d'officiers de morale et de ministres de la vertu » (*Lettre à M. d'Alembert*, OC V, p. 14).

hommes deviennent peu à peu tels qu'ils devront être, l'expédient au service de ce processus mais aussi sa finalité, dans toute sa théorie politique, étant la vertu.

Pour Rousseau, la forme du gouvernement importe peu pourvu que le gouvernement demeure subordonné au souverain dont la volonté s'incarne dans la loi, c'est-à-dire tant que l'identité du souverain et de la souveraineté est maintenue. Pour ce faire, il doit penser l'institution d'un gouvernement dont les membres seront capables de ne pas se placer au-dessus des lois. Il nous semble possible de comprendre la préférence qu'il accorde à un gouvernement de type aristocratique comme le moyen de garantir cette exigence de respect de la supériorité de la loi émanée de la volonté du peuple. Mais ce gouvernement des *aristos* n'est pas celui des *nobilitas*, mais celui des plus vertueux, car Rousseau semble convaincu que seuls ces derniers seront en mesure de se borner au rôle de celui d'« organe de la loi ». La théorie rousseauiste du gouvernement légitime vise à empêcher ce dernier d'accéder à l'autonomie politique en se détachant de sa nécessaire subordination au souverain. Cette différence de nature entre les deux corps peut se révéler pertinente pour interroger nos gouvernements contemporains dans un système représentatif.

En outre, la nature non contractuelle des rapports entre le souverain et le gouvernement constitue la condition nécessaire afin que le souverain puisse exercer son droit de contrôle et ainsi préserver son entière et continue souveraineté. Ne pourrions-nous pas interpréter les critiques que subissent les démocraties actuelles ainsi que les revendications diverses de participation citoyenne à la chose publique comme le constat que le problème et la solution se trouvent précisément dans la nature de ce lien entre gouvernants et gouvernés (qui forment le peuple souverain), voire dans le statut même du politique ? Ce lien ne s'apparente-t-il pas aujourd'hui davantage à un contrat qu'à une commission ? Le principe central dans le rousseauisme politique qu'est le droit continu de contrôle du gouvernement par le souverain offre la possibilité d'une critique de nos systèmes contemporains dits démocratiques, dans lesquels la souveraineté du peuple, bien qu'inscrite dans les textes constitutionnels, se révèle en pratique plus difficile à objectiver. La modernité de l'idée de souveraineté chez Rousseau ne réside-t-elle pas le fait de nous inviter à évaluer son effectivité dans nos démocraties ? Nous étudierons cette question dans notre troisième partie.

2.3 La place centrale de la vertu dans le rousseauisme politique, condition de réalisation d'une démocratie véritable, d'une souveraineté effective

Le sixième chapitre de notre thèse (2.3.) met l'accent sur la place centrale de la vertu dans le rousseauisme politique. À la croisée des champs philosophique, politique et religieux, cette notion est omniprésente dans la pensée de Rousseau, et en particulier dans ses traités, discours, et lettres politiques et philosophiques. Est-elle une condition de réalisation d'une démocratie véritable, d'une souveraineté effective ? Il s'agit ici d'explorer notamment les solutions proposées par Rousseau visant une réforme des mœurs et un exercice de la vertu.

Chez Montesquieu, la vertu est un ressort nécessaire de la démocratie¹³⁷² ; elle est en outre « une passion politique » et non « l'effet de la raison »¹³⁷³. Notons sur cette idée de la vertu comme ressort de la république¹³⁷⁴ que Machiavel avait déjà établi un rapport entre la grandeur de l'Empire romain et la vertu : « [...] c'est à leur *virtù* plus qu'à leur fortune que les Romains ont dû leurs conquêtes »¹³⁷⁵. Les Romains « défendirent [leur liberté] avec tant d'acharnement que la *virtù* la plus extraordinaire était seule capable de les subjuguier »¹³⁷⁶. Pour Montesquieu, elle est « l'amour des lois et de la patrie »¹³⁷⁷, l'amour de l'égalité¹³⁷⁸, puisque cette dernière est l'essence de la république. Elle est ainsi vertu politique. À la suite

¹³⁷² *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* (1748), texte présenté et annoté par Roger Caillois, *Œuvres complètes II* (OC II), III, 3. Paris : Gallimard, 1951, p. 251, (Bibliothèque de la Pléiade). Pour le baron de la Brède, la vertu est essentiellement démocratique et collective, elle est encore, « esprit de la république », « principe de la démocratie », ou encore amour de la frugalité.

¹³⁷³ Céline Spector, « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », p. 64. In : BIARD, Michel, BOURDIN, Philippe, LEUWERS, Hervé et TOURET, Alain (dir.). *Vertu et politique : Les pratiques des législateurs (1789-2014)*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, Société des études robespierristes, 2015.

¹³⁷⁴ « La vertu, dans une république, est une chose très simple : c'est l'amour de la république ; c'est un sentiment, et non une suite de connaissances ; le dernier homme de l'État peut avoir ce sentiment, comme le premier » (*Ibid.*, V, 2, p. 274).

¹³⁷⁵ Machiavel. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 1, édition établie et annotée par Edmond Barinco. In : *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1952, p. 516, (Bibliothèque de la Pléiade).

¹³⁷⁶ *Ibid.*, II, 2, p. 516.

¹³⁷⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois, op. cit.*, IV, 5, p. 267 : « On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières ; elles ne sont que cette préférence ».

¹³⁷⁸ Notons sur ce point que Rousseau et Kant se rejoignent sur les fins de toute association politique du point de vue du vouloir qui sont la liberté et l'égalité en droit (qui diffère d'une égalité stricte, économique et sociale) : « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté*, et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. [...] que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre : ce qui suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise » (CS, II, 11, OC III, p. 391-392). Le bien de tous est ce bien vers lequel dirige la volonté générale, c'est-à-dire la volonté que chacun éprouve en soi de se diriger vers le bien commun.

de Montesquieu, Rousseau fait aussi de la vertu politique le ressort essentiel de la république, mais sa conception de la « république » induit une généralisation de la thèse de l'auteur de *l'Esprit des lois*. En effet, la république désigne pour le Genevois tout gouvernement légitime¹³⁷⁹. Sur ce point, au chapitre IV du livre III du *CS*, le Genevois reproche à Montesquieu de ne pas avoir fait de la vertu le ressort de tous les régimes mais seulement celui de la république :

Voilà pourquoi un auteur célèbre a donné la vertu pour principe à la république [...] mais faute d'avoir fait les distinctions nécessaires, ce beau génie a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout État bien constitué, plus ou moins, il est vrai, selon la forme du gouvernement¹³⁸⁰.

En outre, alors que Montesquieu identifiait cette vertu politique à « l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité » ainsi qu'à « l'amour des lois de son pays », Rousseau y voit surtout la préférence donnée à la volonté générale sur la volonté particulière¹³⁸¹, même s'il la rapproche aussi de l'amour des lois¹³⁸² ainsi que de l'amour de la patrie¹³⁸³. Montesquieu et Rousseau partagent la même conviction que la corruption de la vertu conduit à la perte de la république. Pour les deux penseurs, la corruption en démocratie « commence rarement par le peuple, et tient d'abord aux élites »¹³⁸⁴ : « Quand le peuple a une fois de bonnes maximes, il s'y tient plus longtemps que ce qu'on appelle les honnêtes gens. Il est rare que la corruption commence par lui. Souvent il a tiré de la médiocrité de ses lumières un attachement plus fort pour ce qui est établi »¹³⁸⁵. Pour Montesquieu comme pour Rousseau, il faut davantage compter « sur la vertu du peuple [...] que sur celle des magistrats »¹³⁸⁶.

Le philosophe genevois accorde à ce concept une place centrale dans ses écrits philosophico-politiques. Il défend une vertu politique et morale en acte. Les individus-citoyens doivent être vertueux en aimant les lois, en préférant l'intérêt général à leurs intérêts particuliers et en s'efforçant ainsi d'aller à l'encontre de leurs intérêts et de leurs passions

¹³⁷⁹ *CS*, II, 6, OC III, p. 379-380. La typologie des régimes politiques de Montesquieu diffère de celle de Rousseau et comporte trois entrées : les républiques, les monarchies et les États despotiques. Montesquieu fait de la démocratie une sous-entrée de la république (l'aristocratie étant l'autre sous-entrée) dans laquelle « le peuple en corps a la puissance souveraine » (*De l'esprit des lois, ibid.*, II, 2, p. 239) et dont « 'le principe' ou la passion dominante est la vertu » (Spector, *ibid.*, p. 62).

¹³⁸⁰ OC III, p. 405.

¹³⁸¹ *DEP*, OC III, p. 259-260.

¹³⁸² « Si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit [...]. En un mot, faites régner la vertu » (*Ibid.*, p. 251-252).

¹³⁸³ *DEP*, OC III, p. 259. Cf. aussi sur ce point ses *CGP* et son *PCC*.

¹³⁸⁴ Céline Spector, « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », *op. cit.*, p. 68.

¹³⁸⁵ Montesquieu, *De l'esprit des lois, op. cit.*, V, 2, p. 274.

¹³⁸⁶ Spector, *ibid.*, p. 69.

égoïstes. La vertu politique chez Rousseau consiste en la conformité de la volonté particulière à la volonté générale, elle est celle qui détermine le règne effectif de la volonté générale. Aussi est-elle encore amour de la république.

Afin de mesurer l'importance de la vertu dans l'œuvre de Rousseau et dans sa réception, nous pourrions citer les travaux du chercheur François Quastana qui, dans une contribution à un ouvrage collectif, relève derrière la construction communément admise d'un couple antagoniste Rousseau-Mirabeau¹³⁸⁷ l'admiration qu'avait le second pour le Rousseau sensible et vertueux, ainsi que pour sa critique radicale de la société moderne¹³⁸⁸ (en particulier s'agissant de l'inégalité entre les puissants et les pauvres, laquelle a pour origine les privilèges indus dont les possédants bénéficient). Mirabeau voyait chez le Genevois un éloquent « apôtre de la vertu »¹³⁸⁹. Sur ce dernier point, Mirabeau s'inspirera, pour élaborer son propre raisonnement, de la réflexion développée par Rousseau dans l'*Émile* sur la vertu, l'ordre moral et « l'amour de l'ordre »¹³⁹⁰.

2.3.1 De la bonté naturelle (passive) à la vertu (active)

Pour comprendre la place centrale de la vertu dans le rousseauisme politique, il faut partir du principe de bonté originelle, en rappelant le caractère fondamental de cette dernière dans l'œuvre de notre auteur, et tâcher de comprendre le passage du principe métaphysique de la bonté à la vertu.

¹³⁸⁷ Celui que l'on surnommait « l'Orateur du peuple », et non le destinataire de la *Lettre à Mirabeau* (de Rousseau) qui était son père.

¹³⁸⁸ François Quastana, *Mirabeau, l'Anti-Rousseau : essai de déconstruction d'un mythe de l'historiographie publiciste libérale du XIXe siècle*, p. 236. In : DUFOR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013, 407p.

¹³⁸⁹ Quastana, *ibid.*, p. 238.

¹³⁹⁰ IV, OC IV, p. 602.

2.3.1.1 De l'illumination de Vincennes au principe métaphysique de la bonté

Un jour d'octobre 1749, lisant dans le *Mercure de France* la question¹³⁹¹ du concours de l'Académie de Dijon sur la route qui le mène de Paris à Vincennes¹³⁹², Rousseau « sent naître en son âme une espèce de nébuleuse affective gonflée d'idées, vision à la fois lumineuse et confuse d'un monde nouveau qui se révèle dans sa vérité avant toute perception distincte de ses formes »¹³⁹³. Et comme il l'écrira dans les *Confessions* : « À l'instant de cette lecture je vis un autre univers et je devins un autre homme »¹³⁹⁴. Ce bouleversement opéré dans son esprit lui permet de découvrir l'opposition entre la bonté naturelle de l'homme et la malfaisance des institutions historiques qui l'ont rendu méchant dans l'existence civile, « la situation paradoxale d'un être dont l'existence contredit l'essence »¹³⁹⁵. Les besoins artificiels sont la cause de la corruption des hommes, aussi s'agit-il pour se rapprocher de leur nature véritable, d'entreprendre une réforme morale en renonçant à rechercher les places, la fortune, les honneurs et le luxe. Il s'agit d'une révélation des dysfonctionnements des sociétés et de la nature des systèmes politiques de son temps, ainsi que des moyens qui pourraient permettre de les corriger. Dans le *CS*, dont la théorie du gouvernement constitue un élément central, les principes politiques qu'il développe peuvent être reçus comme un remède efficace au mal de la corruption des sociétés. L'illumination de Vincennes sera le point de départ d'une réflexion critique des sociétés corrompues qui traverse son œuvre. Nous traiterons plus loin de la question des perspectives d'une société nouvelle.

Ainsi que l'écrit H. Gouhier, « l'intuition de Vincennes n'oblige pas seulement Rousseau à expliquer l'origine et le sens du mal dans une philosophie de l'histoire [...] elle invite aussi à fonder la bonté de la nature en considérant Celui qui l'a faite »¹³⁹⁶. Dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, Rousseau formule les trois dogmes ou articles de foi qui fondent cette profession : les mouvements de l'univers requièrent un principe qui est nécessairement une volonté (cette volonté meut la matière inerte¹³⁹⁷) ; l'ordre de l'univers exige que cette volonté soit intelligente, car la matière est mue selon des lois (cette volonté peut être dénommée Dieu) ; l'homme a la qualité d'agent libre (celle d'orienter ses actions),

¹³⁹¹ « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ».

¹³⁹² Il va rendre visite à son ami Diderot, enfermé au donjon de Vincennes.

¹³⁹³ Henri Gouhier. *Introductions sur Dieu et la Révélation*, OC IV, p. CLXXXI.

¹³⁹⁴ VIII, OC I, p. 351. A la même page, Rousseau décrit cette expérience : « Mes sentiments se montèrent avec la plus inconcevable rapidité au ton de mes idées. Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu ».

¹³⁹⁵ Gouhier, *ibid.*

¹³⁹⁶ Gouhier, *ibid.*, p. CLXXXIII.

¹³⁹⁷ Cf. la *PFVS*, et aussi la *Lettre à M. Franquières*.

en quoi il se distingue radicalement des autres animaux, la liberté le rendant responsable de son propre bonheur (le corollaire est qu'il est aussi responsable des maux de la société). Si le mal existe, c'est donc par la faute de l'homme qui, libre dans ses actions et, comme tel, animé d'une substance immatérielle, abuse de sa liberté, fait le mal et corrompt la société. Mais tout rentre dans l'ordre avec la mort qui libère l'âme. L'âme en effet est immortelle parce que Dieu est bon. Dieu n'est rien qu'une intuition sensible, comme le déclare le vicaire savoyard à de nombreuses reprises : « Je crois que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir »¹³⁹⁸ ; « J'aperçois Dieu partout dans ses œuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi »¹³⁹⁹ ; « On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat »¹⁴⁰⁰ ; et « je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions »¹⁴⁰¹.

Ce sentiment intérieur - la conscience - sert de guide. Ainsi, après la première partie de la *PFVS* où Rousseau expose les axiomes de sa métaphysique, la deuxième est consacrée à la morale, et plus précisément à la découverte de la conscience qui assure à l'homme de juger infailliblement du bien et mal. La conscience, « instinct divin, immortelle et céleste voix », est indépendante de la culture, des sciences et de l'intelligence ; elle n'est « nullement contraire à la raison, elle est son guide naturel, elle l'empêche de raisonner à vide dans le sophisme et lui permet d'être raisonnable »¹⁴⁰². Il n'est nullement « besoin qu'on m'enseigne ce culte », puisqu'il est « dicté par la nature elle-même »¹⁴⁰³.

Rousseau juge les dogmes des religions établies peu clairs et contradictoires. Il faut selon lui s'en méfier. S'agissant des révélations, chaque peuple fait parler Dieu à sa façon. Les cérémonies du culte sont extérieures, étrangères à la religion. La diversité des témoignages et des paroles des Écritures, des Pères de l'Église et des théologiens n'engendre que confusion, erreurs et mensonges. Comment ces hommes pourraient-ils détenir la vérité divine ? Quant aux miracles et aux prodiges, il n'y a rien de plus suspect. Enfin, les livres multiplient les sectes, les guerres de religion, ils font couler le sang¹⁴⁰⁴. Aussi ne garde-t-il que l'essentiel de la religion chrétienne : la Bible, l'Évangile (morale sublime) et Jésus, qui incarne le culte du cœur et de la vertu (morale). Ainsi, dans la première partie de la *PFVS*,

¹³⁹⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 581.

¹³⁹⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 585.

¹⁴⁰¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 586.

¹⁴⁰² Gouhier, *op. cit.*, p. CLXXXVII.

¹⁴⁰³ *Émile*, IV, OC IV, p. 583.

¹⁴⁰⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 608 sqq.

Rousseau fait usage de la raison au service de la critique de certains dogmes bibliques, en particulier les miracles. Puis, dans une deuxième partie, par l'intermédiaire du Vicaire, il resserre ainsi la foi dans ses notions primitives, afin d'établir la simplicité de la religion naturelle¹⁴⁰⁵ qui suffit, car Dieu se révèle dans la nature et dans la conscience. Il fait appel au sens intime qui permet d'accéder immédiatement au divin, conscience à laquelle on accède par l'intuition et non par la raison. Dans la troisième et dernière partie, Rousseau définit la religion naturelle qui s'oppose aux religions historiques en les critiquant de fait. Cependant, la religion naturelle demeure tout de même ouvertement chrétienne, puisque notre auteur, pour l'écrire avec les mots d'H. Gouhier, « arrache la personne de Jésus aux églises historiques pour voir dans l'Évangile la plus pure expression de la religion naturelle »¹⁴⁰⁶, ce qui le conduit à écrire la formule apologétique suivante : « si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu »¹⁴⁰⁷. Ajoutons que Rousseau nous semble avant tout admirateur de l'homme Jésus et de son message de paix et d'humanité.

2.3.1.2 De l'importance du concept de bonté originelle dans le rousseauisme : défense de la thèse de la bonté originelle et problème du mal

Au moment de l'écriture du premier *Discours*, plusieurs commentateurs de Rousseau s'accordent pour montrer que le principe de bonté naturelle de l'homme n'a pas encore été explicitement formulé¹⁴⁰⁸ par le Genevois, voire pas encore admis¹⁴⁰⁹.

Dans le troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Rousseau écrit à propos de l'*Émile* que « ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement »¹⁴¹⁰. Une lettre de

¹⁴⁰⁵ Cf. sur la religion naturelle le chapitre (1.1.5.) de notre première partie où nous évoquons le rapport complexe de Rousseau à la religion.

¹⁴⁰⁶ Gouhier, *op. cit.*

¹⁴⁰⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 626.

¹⁴⁰⁸ « À vrai dire, le principe de la bonté originelle n'était pas encore explicite dans le premier *Discours*, où Rousseau n'a fait pour ainsi dire que poser le problème : l'homme est corrompu, et cette corruption vient, non pas de sa nature propre, mais, en partie du moins, des prétendus bienfaits de la société, et notamment du développement des sciences et des arts » (P.D. Jimack. « La Genèse et la rédaction de l'*Émile* de Jean-Jacques Rousseau. Étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution ». In : *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. XIII, Institut et musée Voltaire, Droz, Genève, 1960, p. 85).

¹⁴⁰⁹ Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, 2^e éd.. Paris : Vrin, 1973, (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), p. 305.

¹⁴¹⁰ OC I, p. 934.

Rousseau adressée à Philibert Cramer en 1764 confirme le caractère fondamental du principe de bonté originelle dans cet ouvrage et dans son œuvre :

Vous dites très bien qu'il est impossible de faire un Émile. Mais je ne puis croire que vous preniez le livre qui porte ce nom pour un véritable traité d'éducation. C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que *l'homme est naturellement bon*¹⁴¹¹.

Sur ce point, nous renvoyons au commentaire¹⁴¹² de Volker Kraft - que nous avons déjà cité dans notre première partie au chapitre consacré à la critique par Rousseau des sociétés de son temps -, faisant de l'*Émile* un modèle idéaltypique d'éducation au sens du sociologue M. Weber. Pour le chercheur, l'*Émile* peut être reçu comme un idéal-type en ce qu'il permet de prendre conscience et d'analyser la réalité éducative empirique, et aussi parce qu'il constitue un moyen de comparer les différentes constructions interprétatives du réel de l'éducation avec cet idéal-type forgé. De ce point de vue, comme l'écrit E. Brassat, l'*Émile* ne serait pas :

[...] un traité pratique d'éducation, mais la théorie artificielle systématisée d'une forme type d'éducation utopique et de ses actants virtuels, conçue intentionnellement pour résoudre les problèmes du réel, et sanctionnant ainsi le désaccord entre la bonté naturelle et la méchanceté des hommes¹⁴¹³.

Dans son ouvrage intitulé *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme* (1998), A. Melzer fait l'hypothèse selon laquelle le système de Rousseau est tout entier fondé sur l'idée de la « bonté naturelle de l'homme ». Si Rousseau soutient la thèse d'une bonté naturelle, c'est en premier lieu parce que l'homme naturel pouvant facilement satisfaire ses besoins naturels, son existence peut être qualifiée de bonne. Bien que sa vie soit rustique et physiquement dure, elle n'est pas comme chez Locke et Hobbes un état d'inquiétude permanente. Ainsi, d'un point de vue moral, les hommes ne sauraient être méchants les uns envers les autres, parce que la satisfaction de leurs besoins naturels est facilement atteignable. Ensuite, l'homme primitif peut être dit « bon », parce qu'il n'est pas actif pour faire le mal, son état d'innocence originelle lui permet de vivre « naïvement » dans un monde amoral. Sa conscience bornée n'accède pas à la distinction entre bien et mal. Mais surtout, lorsque Rousseau décrit l'homme

¹⁴¹¹ *Correspondance complète*, XXI, lettre n° 2564 du 13 octobre 1764, p. 248. In : *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, t. 48. Genève : Droz, 2008, p. 302-303.

¹⁴¹² Volker Kraft. *L'Émile* comme construction idéaltype de l'éducation. In : DROUIN-HANS, A.-M., FABRE, M., KAMBOUCHNER, D., VERGNIoux, A. (dir.), *L'Émile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, Paris : Hermann, 2013, Colloque de Cerisy 2012.

¹⁴¹³ Emmanuel Brassat, « Colloque de Cerisy-la-Salle : *L'Émile* vu d'aujourd'hui », *Le Télémaque*, vol. 42, n° 2, 2012, p. 146.

comme naturellement bon, il faut comprendre, nous semble-t-il, qu'à l'état de nature il est bon, parce qu'il se trouve en harmonie avec les lois de la nature, il est parfaitement intégré à la nature. On peut dire qu'il est bon car il est « bien ordonné » à la nature. Il trouve la place qui doit être la sienne dans l'ordonnement de la nature.

Notons ici que Rousseau décrit, dans le *Manuscrit de Genève*, le monde de la vie primitive demeuré à l'état d'innocence dans les termes suivants :

[...] insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle pouvait en jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu le connaître¹⁴¹⁴.

Cependant, pour le philosophe genevois, dans cet état hypothétique, l'homme ne peut connaître le bonheur, car il ne peut le sentir :

[...] chacun resterait isolé parmi les autres, chacun ne songerait qu'à soi ; notre entendement ne saurait se développer ; nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu ; tout notre bonheur consisterait à ne pas connaître notre misère ; il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme, qui est l'amour de la vertu¹⁴¹⁵.

Ainsi le bonheur ne peut-il se trouver que dans l'existence morale.

Rousseau dénonce la souveraineté du mal dans le monde « tel qu'il est », mais ce mal découle de l'empire des (mauvaises) passions auxquelles est soumis l'homme, lequel se trouve ainsi dans un état où il subit, la cause de ce qui l'affecte se trouvant hors de lui ; il cesse alors d'être actif et devient passif. Ainsi, corrélat de la bonté naturelle, la méchanceté s'installe dans la conduite de l'homme dès lors qu'il n'est plus actif, c'est à dire lorsque son action n'est plus spontanée, mais qu'elle devient l'effet d'une cause extérieure. On pense ici au rapport à autrui, et plus précisément aux effets néfastes de la comparaison à autrui, qui rompt la nécessaire unité du Moi. Mais, d'un point de vue plus général, il semble aussi possible de voir dans toute sa philosophie pratique l'intention de résoudre la question de savoir comment rendre l'homme actif, autant au plan moral qu'au plan politique (s'agissant du rôle du citoyen).

Chez Rousseau, le problème du mal est une question centrale dans sa pensée métaphysique, anthropologique, morale et politique. C'est bien connu, puisque ni la nature essentielle de l'homme - notre auteur refuse le dogme du péché originel¹⁴¹⁶, l'homme est

¹⁴¹⁴ I, 2, OC III, p. 283.

¹⁴¹⁵ *Ibid.*

¹⁴¹⁶ Récemment, Jacques Berchtold soulignait que même lorsque Rousseau décrit dans ses *Confessions* les persécutions desquelles il fut victime, celui-ci « reste toutefois convaincu qu'il n'y a pas de péché originel - c'est de la superstition - et que l'état naturel de l'homme n'est pas la sauvagerie que voudraient décrire les

naturellement bon car tout est bon sorti des mains de Dieu ; la bonté naturelle a donc une valeur métaphysique - ni Dieu ne peuvent être à l'origine du mal, alors l'advenue de ce dernier ne peut qu'être l'œuvre de l'homme « historique » : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme »¹⁴¹⁷. En effet, si Rousseau parvient à une conciliation des deux formules suivantes contradictoires en apparence - à savoir, « l'homme est naturellement bon » et « tout dégénère entre les mains de l'homme » -, c'est qu'il impute la responsabilité du mal non pas à la nature de l'homme, laquelle demeure essentiellement bonne et ne peut être altérée de manière définitive, mais au processus historique au cours duquel l'homme s'est peu à peu distancé de la nature, de sa nature. L'origine du mal ne se trouve donc pas dans la nature, mais dans l'histoire ; l'homme historique en est responsable, du fait de sa liberté - Dieu l'a fait libre, à son image, ainsi que le Genevois l'écrit notamment dans sa *Lettre à M. de Franquières*. Le mal ne saurait donc trouver sa source dans la rectitude d'une nature originelle, authentiquement bonne à l'image de son Auteur, lequel est aux principes d'harmonie et d'ordre qui définissent et caractérisent les rapports entre les êtres. Chez Rousseau, ce sont les « funestes hasards » qui ont la fonction de séparer les hommes de cet état de nature originel. Cette doctrine d'un ordonnancement primordial parfait, beau et bon, est déployée dans la *PFVS* :

[...] je ne vois rien qui ne soit ordonné dans le même système et qui ne concoure à la même fin, savoir la conservation du tout dans l'ordre établi. Cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté que j'ai rassemblées, et celle de bonté qui en est une suite nécessaire¹⁴¹⁸.

À l'origine du mal se trouve le désordre, une sorte de rupture de continuité dans l'ordre des choses : « Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le système du monde un ordre qui ne se dément point »¹⁴¹⁹. Le désordre ne peut provenir que de l'homme, qui s'est lui-même donné ses propres maux par un emploi abusif de ses facultés naturelles et par son imagination, des maux qui seraient presque imperceptibles sans cela (et l'homme pourrait jouir de sa simple existence) : « Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre, et ce sentiment l'homme ne l'a pas reçu de la nature, il se l'est donné. La douleur a peu de prise sur quiconque, ayant peu réfléchi, n'a ni souvenir ni

philosophes contemporains » (« *Les Confessions* de Saint Augustin et celles de Rousseau », p. 30. In : BERCHTOLD, Jacques, HABIB, Claude (dir.). *Les Confessions : se dire, tout dire*. Paris : Classiques Garnier, 2015).

¹⁴¹⁷ *Émile*, I, OC IV, p. 245.

¹⁴¹⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 581.

¹⁴¹⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 588.

prévoyance »¹⁴²⁰ ; c'est « l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. [...] Homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même »¹⁴²¹.

Rousseau s'est ainsi assigné la tâche de découvrir le principe du mal et d'en décrire le processus de développement démontrant que « tout dégénère dans les mains de l'homme ». Comme l'a écrit Ernst Cassirer, le philosophe genevois résout le dilemme entre la bonté originelle de la nature humaine et l'imputation du mal à l'homme, en plaçant :

[...] la responsabilité à un endroit où jamais on ne l'avait cherchée avant lui, en créant en quelque sorte un nouveau sujet à qui il fait porter la responsabilité, l'imputabilité'. Ce sujet n'est pas l'homme isolé, mais la société humaine. Le jour où la société autoritaire, telle qu'elle existait jusqu'à présent, s'écroulera pour faire place à une nouvelle communauté, à la fois politique et morale, dans laquelle chacun, au lieu d'être soumis à l'arbitraire de personnes étrangères, n'obéira qu'à la volonté générale, qu'il reconnaît comme étant la sienne propre et que, partant, il approuve, ce jour-là l'heure de la délivrance aura sonné. Nul dieu ne peut en assurer la venue ; il faut, au contraire, que l'homme devienne son propre sauveur, son créateur au sens moral du terme. Ce n'est plus sur lui en tant qu'individu isolé, c'est sur sa création, la communauté, que repose dorénavant le fardeau de la responsabilité¹⁴²².

Ainsi, la théodicée du Genevois occupe une place fondamentale dans son œuvre. Dans sa lettre de novembre 1762 à l'adresse de l'Archevêque M. Christophe de Beaumont, il exprime de différentes manières et à plusieurs endroits¹⁴²³ sa conviction que le mal ne peut qu'être extérieur à l'ordre naturel et qu'il n'est donc pas à chercher dans l'essence de l'homme. Puisque l'origine du mal se trouve dans la société et que la survenue du mal se produit chez l'homme en relation, ce qui permet de disculper ainsi l'homme essentiel – le mal n'altère pas l'essence de l'individu -, celui-ci conserve en lui, comme le souligne J. Starobinski, « la permanence centrale de la nature originelle », et « [l]e mal, dès lors, pourra se confondre avec la passion de l'homme pour ce qui lui est extérieur, pour le dehors, le prestige, le paraître, la possession des biens matériels »¹⁴²⁴. Cette thèse majeure du

¹⁴²⁰ *Émile*, *ibid.*

¹⁴²¹ *Ibid.*, p. 587-588.

¹⁴²² « L'unité chez Rousseau », p. 51. In : P. BÉNICHOU, E. CASSIRER, R. DERATHÉ, C. EISENMANN, V. GOLDSCHMIDT, L. STRAUSS, E. WEIL. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984, (Essais), 180 p.

¹⁴²³ « Si l'homme est bon par sa nature, comme je crois l'avoir démontré ; [...] il s'ensuit que leur méchanceté leur vient d'ailleurs ; fermez donc l'entrée au vice, et le cœur humain sera toujours bon » (*Lettre à M. Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 945). Et aussi : « Sitôt que je fus en état d'observer les hommes, je les regardais faire, et je les écoutais parler ; puis voyant que leurs actions ne ressemblaient point à leurs discours, je cherchai la raison de cette dissemblance, et je trouvai qu'être et paraître étant pour eux deux choses aussi différentes qu'agir et parler [...] Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquait seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société. D'où je conclus qu'il n'est pas nécessaire de supposer l'homme méchant par sa nature, lorsqu'on pouvait marquer l'origine et le progrès de sa méchanceté. Ces réflexions me conduisirent à de nouvelles recherches sur l'esprit humain considéré dans l'état civil, et je trouvai qu'alors le développement des lumières et des vices se faisait toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples ; distinction que j'ai toujours soigneusement faite, et qu'aucun de ceux qui m'ont attaqué n'a jamais pu concevoir » (*Ibid.*, p. 966-967).

¹⁴²⁴ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1979, p. 33.

rousseauisme, présente dans toute son œuvre, trouve sa source dans l'épisode l'illumination de Vincennes (d'octobre 1749), que le Genevois décrit dans sa deuxième des *Quatre lettres à M. De Malesherbes* datée du 12 janvier 1762 :

Oh Monsieur si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est naturellement bon et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants¹⁴²⁵.

Relevons tout de même ici une contradiction apparente, puisque les deux dernières étapes de l'état de nature - les premières sociétés apparaissent à la deuxième étape ; la troisième étape est conflictuelle - ne sont pas exemptes de méchanceté. Nous reviendrons plus loin sur cet épisode fondateur de Vincennes ainsi que sur cette résolution du problème de la théodicée qui autorise une pensée de la transformation.

Les mouvements de la nature sont nécessairement toujours droits. Ils s'imposent aux hommes, à leurs sens, comme des évidences de l'unité d'intention de la volonté intelligente et sage qui les produit. Aussi ces mouvements ne peuvent-ils qu'être bons puisqu'ils découlent de la bonté de Dieu¹⁴²⁶. La bonté naturelle des hommes consiste dans la conformité spontanée à l'ordre naturel parfait des choses qu'ils ne peuvent que sentir ; autrement dit elle doit être comprise avant tout dans un sens métaphysique et non moral. La bonté de l'homme sauvage procède de cette conformité ; il est bon car il s'inscrit de façon parfaite dans ce bel ordonnancement institué par l'Auteur des choses. Il trouve harmonieusement sa place en tant qu'élément du tout ; mais, ne disposant pas encore de la connaissance rationnelle de cet ordre, il vit pour ainsi dire spontanément celui-ci sans que sa conscience ne le porte à l'aimer. En outre, l'homme doit aussi se rendre digne de la bonté et la liberté que Dieu a placées en lui, et c'est dans la vertu que Rousseau trouve le moyen de s'acquitter de ce devoir. Ainsi, l'action des hommes doit-elle être dirigée vers la justice, c'est-à-dire l'amour du bien commun, et « la justice de Dieu [est] de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné »¹⁴²⁷.

Cependant, dans l'existence sociale, si la raison¹⁴²⁸ supplée l'instinct, il ne faut pas croire pour autant que l'art constitué par la raison puisse égaler l'ordre parfait de la nature -

¹⁴²⁵ OC I, p. 1135-1136.

¹⁴²⁶ « Dieu est bon, rien n'est plus manifeste ; mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe, et lie chaque partie avec le tout. Dieu est juste, j'en suis convaincu ; c'est une suite de sa bonté ; l'injustice des hommes est leur œuvre et non pas la sienne » (*Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 958-959).

¹⁴²⁷ *Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 959.

¹⁴²⁸ Rappelons que l'homme du premier état de nature chez Rousseau ne dispose d'aucune ressource rationnelle, ainsi que l'écrit André Charrak dans un article de 2002 : « la raison n'exerce aucune efficacité sur l'homme naissant » (« Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 35,

qui se manifeste dans l'instinct -, en matière de bonté, d'ordre et de bonheur. Aussi s'il doit idéalement tâcher de s'en rapprocher de manière asymptotique, il ne saurait atteindre cet ordre idéal naturel, dans lequel tous les hommes naturellement soumis aux lois de la nature vivent dans l'innocence et dans un état psychologique serein. En outre, les mêmes lois y gouvernant tous les hommes, aucun n'est soumis à l'arbitraire d'un autre - ce dernier point constitue un objectif central de la pensée politique de Rousseau.

Ces exigences se traduisent chez Rousseau dans l'ordre civil par l'importance accordée aux lois. À l'instar des lois naturelles, si les mêmes lois civiles gouvernent tous les hommes, alors aucun n'est soumis à l'arbitraire d'un autre. Partant, on comprend mieux l'impératif rousseauiste de suprématie et de solidité des lois civiles, sur le modèle des lois de la nature, pour garantir l'ordre social, ainsi que la nécessité de peu légiférer, de rendre les lois durables, afin de leur donner le surplomb nécessaire sur les hommes - ce que Rousseau exprime notamment dans sa *Lettre à M. le Marquis de Mirabeau* du 26 juillet 1767 où il écrit en substance qu'il aurait souhaité pouvoir mettre les lois au-dessus des hommes.

2.3.1.3 De l'ordre de la nature à l'ordre civil : suprématie et solidité des lois civiles selon le modèle des lois de la nature

Rousseau sait qu'élaborer des lois parfaites n'est pas un objectif accessible, mais son intention, nous semble-t-il, est de s'en rapprocher de manière asymptotique. En effet, il semble vouloir donner aux lois civiles¹⁴²⁹, en ce qu'elles définissent un ordre qui doit se rapprocher de celui de la nature, la même force qu'aux lois naturelles. L'ordre de la nature implique nécessairement une dépendance des hommes envers les choses et les lois naturelles auxquelles ils sont soumis de leur développement jusqu'à la mort en passant par la vieillesse.

Par le pacte social, une puissance commune est constituée afin de défendre chacun des membres. Il s'agit, chez Rousseau, de doter le corps politique d'une force suffisamment importante pour être capable de lutter contre l'action des volontés particulières. Dans un passage bien connu du livre II de l'*Émile*, notre auteur exprime, à partir de la distinction entre « dépendance des choses » et « dépendance des hommes », la force et la solidité nécessaires des lois :

n° 3, 2002, p. 403). Cet homme du premier état de nature n'obéit pas à la raison, mais se conforme spontanément aux deux déterminations que sont l'amour de soi et la pitié, ces deux sentiments naturels définissant le contenu du droit naturel.

¹⁴²⁹ Chez Rousseau, les lois inflexibles de Sparte semblent imiter celles de la nature.

Ces considérations sont importantes et servent à résoudre toutes les contradictions du système social. Il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature ; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement¹⁴³⁰. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses, on réunirait dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu¹⁴³¹.

Cette préoccupation entre en résonance avec l'intention de Rousseau avec l'*Émile*, à savoir celle d'écrire un traité consacré à empêcher les hommes de devenir tels qu'ils sont¹⁴³². À la lecture de ce passage essentiel, la question se pose de savoir si l'on doit entrevoir, dans la juxtaposition des deux types de dépendance et dans le parallèle présenté entre l'éducatif et le politique, une continuité entre l'éducation rousseauiste d'Émile et l'institution d'une société politique légitime visant une transformation sociale et politique ou, au contraire, si l'interprétation doit en rester à la simple analogie. Cette mise en parallèle renvoie à celle que l'on peut effectuer entre l'action du précepteur au plan éducatif et l'action du législateur au plan politique : le premier doit maintenir « l'enfant dans la seule dépendance des choses », le second doit « substituer la loi à l'homme ». Mais, peut-être n'est-il pas fondé de voir sur ces points, au-delà d'une simple juxtaposition à visée littéraire, une continuité de l'éducatif au politique, car, comme le souligne L. Vincenti, « 'maintenir' n'est pas 'substituer' »¹⁴³³, et même si l'action du précepteur doit être assidue, elle ne saurait être confondue avec la constitution et l'exercice d'une force publique destinée à « substituer la loi à l'homme » et à « armer », par les lois, la volonté générale d'une « force réelle » supérieure à l'action des volontés particulières. Ainsi, souligne le chercheur, la mise en parallèle de l'éducatif et du politique n'indique pas les modalités d'une pratique transformatrice, elle « justifie l'entreprise politique en la rapportant à [...] [la] bonté originelle que l'éducation manifeste »¹⁴³⁴. Le passage recèle la possibilité d'une autre organisation sociale et politique¹⁴³⁵, mais pas les

¹⁴³⁰ La dépendance devient mutuelle parce qu'elle ne relève plus que du domaine de l'opinion. Or la loi de l'opinion m'enchaîne à autrui. Dès lors, les relations sont soumises aux préjugés qui ont altéré la bonté naturelle.

¹⁴³¹ *Émile*, II, OC IV, p. 311.

¹⁴³² *LCB*, OC IV, p. 937.

¹⁴³³ Luc Vincenti. « L'*Émile* de J.-J. Rousseau : philosophie de l'éducation et transformation sociale ». *Le Spectateur Européen*, vol. 9, 2007, (Montpellier : Publications de l'Université de Montpellier III, p. 195-204). Texte de la conférence consulté en ligne le 12 juin 2018 à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/revue/Émile_phil_transf.html

¹⁴³⁴ *Ibid.*

¹⁴³⁵ Une nouvelle société unissant les avantages de l'état naturel (la liberté) et ceux de l'état civil (la propriété et la moralité des actions qui élève à la vertu). Nous nous pencherons un peu plus loin sur cette thématique de la

modalités de sa réalisation et, par conséquent, pas non plus une pensée « visant effectivement la transformation des sociétés humaines »¹⁴³⁶. La dernière phrase de cet extrait définit l'idéal du corps politique.

Rousseau poursuit en mettant en parallèle l'influence positive d'une institution politique légitime sur les mœurs et celle d'une éducation au début exclusivement négative¹⁴³⁷. L'enfant, ne devant être soumis qu'aux seules lois naturelles, exerce une liberté bornée par sa faiblesse, qu'il mesure notamment dans les obstacles physiques rencontrés : « L'expérience ou l'impuissance doivent seules lui tenir lieu de loi »¹⁴³⁸. Il faut qu'il « sente » sa liberté dans ses actions ou dans celles observées chez son maître, et non pas que sa liberté soit limitée de façon arbitraire par l'autorité d'autrui.

La liberté politique se caractérise de la même manière par une indépendance envers la volonté d'autrui. Mais, une condition préside à cette indépendance interindividuelle dans le champ politique, à savoir celui de l'institution d'un pouvoir commun, il s'agit de l'absolue dépendance à l'égard du pouvoir impersonnel des lois : « que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la Cité [...] il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres »¹⁴³⁹. Notons que l'indépendance envers autrui est un élément fondamental dans la théorie politique de Rousseau qui suffit à définir la liberté politique¹⁴⁴⁰.

Dans l'état social, comme « nulle volonté particulière ne peut être ordonnée »¹⁴⁴¹ - sous-entendu, les sociétés désordonnées qu'il observe en son temps conduisent inévitablement au despotisme et à la domination des riches et des puissants qui entravent la liberté que les lois devraient pourtant garantir : « Des lois ! Où est-ce qu'il y en a, et où est-ce qu'elles sont respectées ? Partout tu n'as vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes »¹⁴⁴² -, la dépendance des hommes y est « désordonnée », et les mauvaises lois et les mœurs de la société ont replongé ceux-ci dans la dépendance de l'enfance¹⁴⁴³ : « chacun doit

substitution de la loi à l'homme afin de joindre la moralité à la liberté, en référence au chapitre VIII du livre I du *CS* où Rousseau évoque l'ajout de la liberté morale à l'acquis de l'état civil (OC III, p. 365).

¹⁴³⁶ Vincenti, *ibid.*, 2007.

¹⁴³⁷ « Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses ; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation » (*Émile*, II, OC III, p. 311).

¹⁴³⁸ *Ibid.*

¹⁴³⁹ *CS*, II, 12, p. 394.

¹⁴⁴⁰ Ainsi que le Genevois le soutient dans sa Huitième des *LEM* (OCIII, p. 842), ou encore dans sa *Lettre à Mirabeau* du 26 Juillet 1767.

¹⁴⁴¹ *Émile*, II, OC IV, p. 311 en note (Rousseau renvoie ici à un principe qu'il théorise dans le *CS*).

¹⁴⁴² *Émile*, V, OC IV, p. 857.

¹⁴⁴³ *Émile*, II, OC IV, p. 310.

voir que les liens de la servitude [...] [ne sont] formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent »¹⁴⁴⁴.

En outre, les lois de la cité doivent tendre à acquérir la même transcendance, la même solidité et la même perfection que les lois de la nature¹⁴⁴⁵, car « [t]ous les premiers mouvements de la nature sont bons et droits. Ils tendent le plus directement qu'il est possible à notre conservation et notre bonheur »¹⁴⁴⁶. Les lois civiles doivent ainsi se rapprocher de ce modèle, d'où l'on comprend la nécessité de peu légiférer, de rendre les lois durables, afin de leur donner le surplomb nécessaire sur les hommes. Soulignons ce manque de surplomb regretté par Rousseau dans sa *Lettre à M. le Marquis de Mirabeau* du 26 juillet 1767, où il écrit en substance qu'il aurait souhaité pouvoir mettre les lois au-dessus des hommes. De là peut-on comprendre le paradoxe du Genevois, qui va jusqu'à préférer dans cette lettre un despotisme arbitraire à un despotisme légal, car il est convaincu que rien n'est plus pernicieux que des lois non suivies¹⁴⁴⁷. On pourrait aussi interpréter cette surprenante préférence comme une réaction à la dépendance interindividuelle générée par les lois, en tant que cette dernière entraîne l'enchaînement des uns et aux autres et conduit à la tentative réciproque d'influer sur la volonté d'autrui.

Pour le Genevois, les lois civiles doivent donc acquérir la même force que les lois divines : « [...] qui désobéit aux Lois désobéit à Dieu »¹⁴⁴⁸. Le peuple de Rousseau est un corps déclarant la volonté générale, dont la loi¹⁴⁴⁹ est l'expression et le souverain. Dans son analyse de la célèbre dédicace au second *Discours*, Roger D. Masters voit l'affirmation de la suprématie de la loi comme le « critère de tout ordre politique légitime. La relation entre la suprématie de lois promulguées par le peuple et les pouvoirs du gouvernement dans un régime légitime contribue largement à expliquer les intentions de Rousseau »¹⁴⁵⁰. Les citoyens de Genève sont appelés à préserver « une république si sagement et si heureusement constituée »

¹⁴⁴⁴ Second *Discours*, OC III, p. 161-162.

¹⁴⁴⁵ Il semble en effet que, pour Rousseau, les lois civiles permettent à l'homme d'imiter, dans sa sphère, les décrets de la divinité définissant les lois de la nature, en acquérant la même force que ces dernières ; tout en sachant, ainsi qu'il le souligne dans la huitième des *LEM*, que « [...] les lois ayant été faites en différents temps, et ces lois étant l'ouvrage des hommes, on n'y doit pas chercher un ordre qui ne se démente jamais et une perfection sans défaut » (OC III, p. 866).

¹⁴⁴⁶ Premier dialogue de Rousseau, *juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 668-669.

¹⁴⁴⁷ *Lettres philosophiques (de Jean-Jacques Rousseau)*, présentées par Henri Gouhier. Paris : Vrin, 1974, (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 168.

¹⁴⁴⁸ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 978.

¹⁴⁴⁹ « C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté » (*DEP*, OC III, p. 248). Libre est celui qui n'a que la loi pour maître, de là comprend-on l'importance que Rousseau attache à l'édiction de bonnes lois. Et celui qui obéit à l'autorité exécutive, quelle que soit sa forme, n'obéit en fait qu'aux lois, lesquelles définissent les conditions et les bornes de cette obéissance.

¹⁴⁵⁰ Roger D. Masters. *La philosophie politique de Rousseau*. Trad. par Gérard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot. Lyon : ENS Editions, 2002, p. 238.

par leur « union perpétuelle », leur « obéissance aux lois » et leur « respect » pour les magistrats qui sont de leur « choix ». De ce respect dépend leur « conservation ». Les citoyens souverains doivent enfin détruire toute « aigreur » ou « défiance » à l'égard de leur magistrature, laquelle apparaît comme un modèle de vertu politique :

Quelqu'un connaît-il dans l'univers un corps plus intègre, plus éclairé, plus respectable que celui de votre magistrature ? Tous ses membres ne vous donnent-ils pas l'exemple de la modération, de la simplicité des mœurs, du respect pour les lois, et de la plus sincère réconciliation : rendez donc sans réserve à de si sages chefs cette salutaire confiance que la raison doit à la vertu ; songez qu'ils sont de votre choix, qu'ils le justifient, et que les honneurs dus à ceux que vous avez constitués en dignité retombent sur vous-mêmes. Nul de vous n'est assez peu éclairé pour ignorer qu'où cesse la vigueur des lois et l'autorité de leurs défenseurs, il ne peut y avoir ni sûreté ni liberté pour personne¹⁴⁵¹.

Ainsi, la Dédicace est loin de constituer une célébration d'un modèle politique fondé sur la démocratie directe, mais souligne au contraire la nécessité de désigner des magistrats, ainsi que l'écrit radicalement le Genevois :

J'aurais fui [...], comme nécessairement mal gouvernée, une république où le peuple croyant pouvoir se passer de ses magistrats ou ne leur laisser qu'une autorité précaire, aurait imprudemment gardé l'administration des affaires civiles et l'exécution de ses propres lois¹⁴⁵².

En outre, dans sa critique de la démocratie athénienne qui porte sur la procédure législative qui permet à chaque citoyen « de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie », Rousseau affirme qu'il aurait désiré que « ce droit appartint aux seuls magistrats », lesquels en auraient usé avec « circonspection », le peuple donnant « son consentement à ces lois »¹⁴⁵³. Ce mécanisme législatif a aussi une visée éducative puisqu'il s'agit pour le peuple de prendre conscience peu à peu de la nécessité préférer les anciennes lois à « celles qu'il voit changer tous les jours »¹⁴⁵⁴. Car, selon Rousseau, ce sont ces « innovations dangereuses qui perdirent enfin les Athéniens »¹⁴⁵⁵. Ainsi s'agit-il de rendre les lois le moins modifiables possible. Il s'agit de créer un État bien constitué, de sorte qu'il ne soit pas nécessaire de modifier les lois¹⁴⁵⁶. L'application et l'interprétation des lois sont contrôlées continuellement par les citoyens, mais les cas de modification de celles-ci doivent demeurer rares, afin de garantir l'ordre et la stabilité de l'État.

¹⁴⁵¹ *Second Discours*, OC III, p. 116.

¹⁴⁵² *Second Discours*, OC III, p. 114.

¹⁴⁵³ *Second Discours*, OC III, p. 114.

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*

¹⁴⁵⁶ Aussi même si le rousseauisme politique garantit un droit de résistance individuel et collectif au citoyen, celui-ci se trouve de fait tempéré en pratique par une exigence de pérennité des lois.

Rappelons que, pour notre auteur, le peuple détient continûment le pouvoir législatif, et qu'à ce titre il doit toujours avoir les moyens d'intervenir dans la vie politique en dehors du processus d'élaboration des lois. Cependant, nous pouvons aussi constater que la loi est conservée par le peuple davantage qu'elle n'est faite par lui - cf. le recours au législateur.

S'agissant de la méfiance de Rousseau à l'égard du désordre dans l'État et de sa préoccupation constante pour la stabilité des lois, nous relevons qu'il déclare craindre « le moment d'anarchie et de crise qui précède nécessairement un établissement nouveau »¹⁴⁵⁷. Aussi affirme-t-il qu'il respectera toujours le gouvernement établi. Il répugne aussi l'emploi de la force, car « les moyens violents ne conviennent point à la cause juste »¹⁴⁵⁸ :

Pour moi je vous déclare que je ne voudrais pour rien au monde avoir trempé dans la conspiration la plus légitime ; parce qu'enfin ces sortes d'entreprises ne peuvent s'exécuter sans troubles, sans désordres, sans violences, quelquefois sans effusion de sang, et qu'à mon avis *le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain*¹⁴⁵⁹.

Il déclare encore à l'occasion des troubles que connaît la cité genevoise, « que la paix vaut mieux que la liberté, qu'il ne reste plus d'asile à la liberté sur la terre que dans le cœur de l'homme juste »¹⁴⁶⁰ ; ce qui pourrait autoriser un rapprochement avec la position de Hobbes. Cependant, si dans les cas extrêmes Rousseau semble disposé à préférer la paix à la liberté, le bien le plus précieux dans l'ordre politique et social demeure la liberté, ainsi qu'il l'écrit dans son *DEP* où l'on notera l'affirmation de la nécessité d'une éducation civique comme préalable préparatoire à la vie politique et sociale :

La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens ; vous aurez tout si vous formez des citoyens ; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'État. Or former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour ; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants¹⁴⁶¹.

2.3.2 De la notion de vertu chez Rousseau

Alors que Machiavel et Hobbes initient la rupture avec les Anciens en séparant la politique et la morale, la cité et la vertu, Rousseau n'opère pas cette séparation. Son système

¹⁴⁵⁷ *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre: Jugement sur la Polysynodie*, OC III, p. 637-638.

¹⁴⁵⁸ *LEM VIII*, OC III, p. 852.

¹⁴⁵⁹ *Lettre à la Comtesse de Wartensleben*, 27 septembre 1766. In : C.C. (éditée par R. A. Leigh), t. XXX, 5450, p. 385. Citée par Bernard Groethuysen, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Gallimard, 1983, (Idées), p. 250.

¹⁴⁶⁰ *Lettre à M. Moulton*, 7 mars 1768. In : *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau : Correspondance t. III*, 818, Paris : Armand-Aubrée, 1833, p. 382.

¹⁴⁶¹ OC III, p. 259.

politique ne semble pas pouvoir se réaliser sans une vertu effective. Commençons par rappeler que la notion de vertu est très fréquente sous la plume de Rousseau et s'y présente sous plusieurs acceptions. Le plus souvent, il s'agit d'une vertu morale consistant pour l'individu vertueux à être juste en s'efforçant de lutter contre ses désirs et de vaincre ses mauvaises passions¹⁴⁶². Pour le philosophe genevois, la vertu morale est un combat intérieur pour la justice (cette dernière se définissant par l'amour du bien commun), il s'agit de régner sur son cœur ; elle est ainsi une force d'âme : « la vertu n'appartient qu'aux âmes fortes »¹⁴⁶³.

Nous l'avons souligné précédemment, le Genevois utilise aussi le terme dans un sens politique. Il s'agit dans ce cas de préférer l'intérêt commun à l'intérêt individuel de chacun. Il est important de préciser ici que l'institution de la société politique - constituée des citoyens qui l'ont précisément instituée - supposant l'identité de l'intérêt individuel (produit de l'amour de soi) et de l'intérêt du tout - comprenons que l'intérêt commun est commun à tous donc à chacun -, il faut distinguer l'intérêt particulier non exclusif du commun de l'intérêt particulier oppositif. Le premier peut s'exprimer dans la volonté générale, car, d'une part, bien qu'intérêt particulier et individuel, il ne lui est pas opposé, d'autre part, en ne se rapportant pas à autrui, il « reste au plus près de ce que je peux effectivement vouloir pour mon bien propre, véritable ou authentique, celui qui n'est pas dû à l'opinion ». Ainsi, s'il ne s'agit d'avancer que la volonté générale résumerait l'intérêt individuel, on peut tout de même penser avec L. Vincenti que « les individus mus par l'amour de soi participent vraiment à constituer la volonté générale »¹⁴⁶⁴. La volonté générale ne se constitue pas en faisant fi de l'intérêt individuel. Au contraire, son objet est toujours l'intérêt de l'être qui veut, qu'il s'agisse de celui de chacun en particulier ou de celui de tous pris ensemble. Dans la recherche d'un accord des intérêts particuliers qui peuvent être différents voire opposés, la solution rousseauiste ne passe pas par le compromis - qui serait alors un intérêt « général » - mais par la reconnaissance de ce qu'est l'intérêt commun : « C'est ce qu'il y a de commun dans les différents intérêts qui forme le lien social [...] c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée »¹⁴⁶⁵. Les intérêts particuliers communs à tous, et par conséquent non oppositifs, sont susceptibles de constituer un intérêt commun. Pour Rousseau, la volonté individuelle ou générale tend toujours au bien de l'être qui veut. Aussi, la volonté générale, qui est celle du corps politique, ne saurait avoir d'autre objet que l'intérêt commun, le bien

¹⁴⁶² Dans ce sens, la vertu est l'acte volontaire par lequel l'homme parvient à lutter contre ses passions (à savoir les passions mondaines et négatives, celles issues de l'amour-propre), en suivant le *dictamen* de sa conscience, cette dernière lui permettant de faire un bon usage de la raison et de la liberté.

¹⁴⁶³ Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 824.

¹⁴⁶⁴ Luc Vincenti, « La communauté politique rousseauiste », 2003, *op. cit.*

¹⁴⁶⁵ CS, II, 1, OC III, p. 368.

commun à tous. D'où l'on comprend que son élaboration requière la participation de tous. En outre, il s'ensuit qu'un peuple ne peut advenir qu'à la condition de l'existence d'un intérêt commun sur lequel « la société doit être gouvernée », et uniquement sur celui-ci, car il donne la garantie de la poursuite du bien commun, puisque cet être collectif ne peut alors vouloir que son propre bien.

Par ailleurs, la vertu politique est la conformité de la volonté particulière à la volonté générale. Le point commun à la vertu morale et à la vertu politique chez Rousseau réside dans le fait que la vertu est un effort, elle est vertu en acte. Cet effort est possible du fait de la liberté constitutive de l'homme, qui lui permet d'orienter ses actions et d'être bon alors même qu'il est tenté de ne pas l'être. C'est le sens du passage suivant de l'*Émile* : « Dieu [...] lui donna droit à la vertu. La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même ; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience »¹⁴⁶⁶. En outre, on peut ajouter qu'être vertueux selon Rousseau consiste à faire cet effort afin de reprendre sa place dans l'ordre des choses. Aussi, pour être à sa place dans l'ordre politique, il s'agit pour l'individu-citoyen de faire un effort afin d'occuper une égale place dans le « moi commun ».

2.3.2.1 Les racines métaphysiques de la vertu rousseauiste

À partir de *Profession de foi du Vicaire savoyard*, et d'une lecture croisée de la *Lettre à M. de Franquières* et des *Fragments sur Dieu et la Révélation*, nous explorons ici les racines métaphysiques de la vertu rousseauiste qui mettent en lumière la conviction de Rousseau « que chacun sera jugé, non sur ce qu'il a cru, mais sur ce qu'il a fait », par conséquent qui révèlent l'importance de l'acte dans sa philosophie.

La *Lettre à M. de Franquières* que Rousseau écrit à Bourgoin le 15 janvier 1769 est un texte relativement peu étudié et publié notamment dans l'édition des *Œuvres complètes* de la Pléiade accompagnée d'un nombre très réduit d'annotations d'Henri Gouhier. Pourtant, cette correspondance avec un notable du Dauphiné présente l'intérêt de mettre en lumière les racines métaphysiques de la vertu rousseauiste¹⁴⁶⁷.

¹⁴⁶⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 587.

¹⁴⁶⁷ S'opposant à la thèse matérialiste d'une substance unique, Rousseau y affirme : « Arracher toute croyance en Dieu du cœur des hommes, c'est y détruire toute vertu » (*Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1142).

Contre l'athéisme philosophique dont les partisans recherchent une explication matérialiste de la formation et de la marche de l'univers dans la seule combinaison de la matière et du mouvement, Rousseau conseille à ceux-ci d'inverser leur point de vue de départ en commençant l'analyse de cet univers par celle d'eux-mêmes. Ainsi leur dit-il : « vous eussiez trouvé dans la nature de votre être la clé de la constitution de ce même univers, que vous cherchez en vain sans cela »¹⁴⁶⁸. Se rapprochant des platoniciens et s'opposant à la conception des matérialistes et au doute de Locke formulé dans son *Essai sur l'entendement humain*, le Genevois affirme fermement, selon une posture distinctive des deux substances - matière et esprit -, que la « supposition de la matière pensante est une véritable absurdité »¹⁴⁶⁹ ; une position qu'il défend également dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*¹⁴⁷⁰. Cependant, dans une note¹⁴⁷¹ sur les *Fragments sur Dieu et la Révélation*, H. Gouhier relève que Rousseau y admet au contraire que l'hypothèse d'une matière qui pense lui semble loin d'être absurde : que la matière ait des propriétés « que je ne connais point et ne connaîtrai peut-être jamais, qu'ordonnée ou organisée d'une certaine manière elle devienne susceptible de sentiment, de réflexion et de volonté, je puis le croire sans peine »¹⁴⁷². Poursuivant la lecture croisée des deux textes, les *Fragments sur Dieu et la Révélation* et la *Lettre à M. de Franquières*, nous remarquons que cette contradiction emporte en définitive une conséquence limitée, car, que la matière soit pensante ou ne le soit pas, Rousseau est convaincu que, dans les deux cas, une intelligence supérieure a nécessairement établi « la règle de cette organisation » qui ne peut « être quelque chose par elle-même »¹⁴⁷³. Il s'agit de l'« être suprême », l'« autre »¹⁴⁷⁴ substance », qui donne « la vie à l'univers et l'intelligence à l'homme »¹⁴⁷⁵.

Nous l'avons déjà souligné, Rousseau « pense que chacun sera jugé, non sur ce qu'il a cru, mais sur ce qu'il a fait ». D'un point de vue doctrinal, on se trouve ici entre catholicisme et protestantisme¹⁴⁷⁶. En outre, il ne croit pas « qu'un système de doctrine soit nécessaire aux

¹⁴⁶⁸ *Lettre à M. de Franquières, ibid.*, p. 1136.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.* Cf. encore : « Que d'absurdes suppositions pour déduire toute cette harmonie de l'aveugle mécanisme de la matière mue fortuitement ! [...] il m'est impossible de concevoir un système d'êtres si constamment ordonnés, que je ne conçoive une intelligence qui l'ordonne » (*Émile*, IV, OC IV, p. 580).

¹⁴⁷⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 584-585.

¹⁴⁷¹ OC IV, p. 1768.

¹⁴⁷² *Fragments sur Dieu et la Révélation*, OC IV, p. 1045-1046.

¹⁴⁷³ *Fragments sur Dieu et la Révélation*, OC IV, p. 1046.

¹⁴⁷⁴ Autre que la matière.

¹⁴⁷⁵ *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1136.

¹⁴⁷⁶ Cf. sur ce point le chapitre (1.1.5.) de notre première partie où nous évoquons ce rapport complexe chez Rousseau, en nous intéressant notamment à l'influence de Marie Huber.

œuvres, parce que la conscience en tient lieu »¹⁴⁷⁷. Partant de cette métaphysique, notre auteur semble convaincu de sa conséquence morale, à savoir que ce rapport à Dieu peut « réellement excit[er] les hommes à la vertu » et, par là même, inscrire dans leurs cœurs « ce beau mot d'*humanité* »¹⁴⁷⁸. Le lien intime avec Dieu se trouve dans la conscience, laquelle révèle Dieu à l'homme dans son cœur. Dieu est, via des préceptes, dans le cœur de l'homme. Rousseau semble moins croire en Dieu qu'il ne le sent en lui. Dieu se révèle dans la nature et dans la conscience¹⁴⁷⁹, conscience dont les actes « ne sont pas des jugements, mais des sentiments »¹⁴⁸⁰; elle est la « voix de l'âme », le « vrai guide » de l'homme libre, elle dicte le bien et le mal, incapable de nous tromper, elle est principe inné de la vertu et de la justice; elle nous assure bonheur et sagesse. Le vicaire de Rousseau admire l'ordonnance de ce système « où tout est bien » et où rien ne s'interpose entre l'homme et Dieu. L'homme devrait se borner à consulter cette lumière intérieure, à se livrer au sentiment¹⁴⁸¹ plus qu'à la raison¹⁴⁸². Rousseau affirme que le « dictamen » de la conscience, ce « jugement interne », constitue « une sauvegarde naturelle contre les sophismes » de la raison et contre les « penchants secrets », en réclamant et en murmurant « contre ces décisions intéressées, et nous ramène en dépit de nous sur la route de la vérité »¹⁴⁸³. S'il peut conduire les hommes à la vérité sans les tromper, c'est que ce sentiment intérieur « est celui de la nature elle-même », qui se manifeste contre les « sophismes de la raison »¹⁴⁸⁴; sentiment sans lequel « il ne resterait bientôt plus de traces de vérité sur terre, que nous serions tous successivement le jouet des opinions les plus monstrueuses, à mesure que ceux qui les soutiendraient auraient plus de génie, d'adresse et d'esprit »¹⁴⁸⁵. Notons que la vérité chez Rousseau rejoint l'authenticité et la conformité à la nature. Cet argumentaire est destiné à combattre la thèse des matérialistes d'une substance unique faisant « naître la pensée des combinaisons de la

¹⁴⁷⁷ *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1137.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 1136.

¹⁴⁷⁹ Comme en témoigne plusieurs passages notamment du livre III de l'*Émile*.

¹⁴⁸⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 599.

¹⁴⁸¹ Chez Rousseau, le sentiment est premier, autant dans la logique de l'agir de l'homme que d'un point de vue chronologique : « On ne commença pas par raisonner mais par sentir » (*Essai sur l'origine des langues*, II, OC V, p. 380); et aussi dans les *Confessions* : « Je sentis avant de penser; c'est le sort commun de l'humanité » (I, OC I, p. 8).

¹⁴⁸² Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer le nombre très élevé dans l'œuvre de Rousseau des occurrences pour les termes « sensible », « sentiment » et « conscience ».

¹⁴⁸³ *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1138. Rousseau exprime la même distinction, voire le même antagonisme, entre les lumières potentiellement trompeuses de la raison et la voix sûre de la conscience dans la quatrième des *Rêveries du promeneur solitaire* : « Dans toutes les questions de morale difficiles [...], je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience plutôt que par les lumières de ma raison » (OC I, p. 1028). Ainsi, s'agissant de moralité, c'est bien l'intervention de la conscience et non de la raison qui est requise.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 1139.

matière »¹⁴⁸⁶. Rousseau ne conçoit pas qu'une intelligence puisse résulter des seules lois de la physique et de la mécanique. Il n'admet pas comment l'on peut concevoir, à partir d'une observation au microscope d'un atome ou d'un assemblage d'atomes, le résultat d'un être organisé et intelligent, à savoir « non agrégatif et qui soit rigoureusement un »¹⁴⁸⁷, ou comment de la seule matière pourrait émerger un être intelligent.

Selon Rousseau, le mal que les hommes prétendent trouver sur la terre, à savoir la souffrance physique et la mort, n'existe pas relativement à la nature et à son auteur : « L'univers subsiste, l'ordre y règne et s'y conserve ; tout périt successivement, parce que telle est la loi des êtres matériels et mus ; mais tout s'y renouvelle et rien n'y dégénère, parce que tel est l'ordre de son auteur, et cet ordre ne se dément point »¹⁴⁸⁸. Les hommes, sans leur ouvrage et ses « raffinements insensés », seraient presque insensibles aux maux physiques¹⁴⁸⁹. Quant au mal moral, nous l'avons souligné, l'homme est le seul maître d'œuvre, car « Dieu n'a d'autre part que de l'avoir fait libre et en cela semblable à lui »¹⁴⁹⁰. Aussi ne faut-il pas chercher l'origine du mal ailleurs que dans l'homme abusant de sa liberté.

Dans cette *Lettre à M. de Franquières*, un autre passage retient notre attention. Il s'agit de celui dans lequel Rousseau distingue nettement la bonté naturelle et la vertu morale¹⁴⁹¹. Dans l'état social, ce qui différencie clairement bonté et vertu, c'est que la première n'a pas de signification morale. Lorsqu'un homme civilisé « bien né » fait le bien, il ne le doit, nous dit Rousseau, qu'à « son bon naturel », mais « il cède à ses penchants en pratiquant la justice, comme le méchant cède aux siens en pratiquant l'iniquité »¹⁴⁹². Ce passage met en exergue que la bonté naturelle ne permet pas à l'homme de triompher de ses passions. Il n'a aucun mérite à faire le bien. Pour ce faire, l'homme doit s'efforcer d'être vertueux :

Contenter le goût qui nous porte à bien faire est bonté, mais non pas vertu. Ce mot de vertu signifie *force*. Il n'y a point de vertu sans combat, il n'y a en point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur¹⁴⁹³.

Rousseau suggère quelques lignes plus loin que la croyance en Dieu peut être un soutien à la vertu, lorsque sa force n'est plus suffisante dans les situations où il s'agit « de résister à des tentations violentes » :

¹⁴⁸⁶ *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1140.

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 1140-1141.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 1141.

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 1141.

¹⁴⁹¹ Nous verrons plus loin avec B. Bernardi que l'on peut considérer que la bonté naturelle tient lieu de moralité chez l'homme naturel.

¹⁴⁹² *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1142-1143.

¹⁴⁹³ *Ibid.*, p. 1143.

[...] sous les yeux de Dieu le juste est bien fort. Il compte cette vie et ses biens et ses maux et toute sa gloriole pour si peu de chose ! Il aperçoit tant au-delà ! Force invincible de la vertu, nul ne te connaît que celui qui sent tout son être, et qui sait qu'il n'est pas au pouvoir des hommes d'en disposer¹⁴⁹⁴.

Ainsi, la vertu morale peut trouver en la foi un appui extérieur¹⁴⁹⁵. Le croyant se sentant sous le regard de Dieu peut s'adresser à l'Auteur des choses et lui dire : « Toi qui lis dans mon cœur, tu vois que j'use en âme forte et en homme juste de la liberté que tu m'as donnée »¹⁴⁹⁶.

Une fois de plus, contre la pensée matérialiste, Rousseau s'adresse à M. de Franquières en récusant la thèse selon laquelle tous les sentiments et les mouvements de l'homme seraient « dirigés par la matière aveugle » et ne dépendraient « de sa volonté que parce que sa volonté même dépend[rait] de la nécessité », ôtant ainsi toute moralité aux actions humaines. Si ce passage nous semble important, c'est parce que Rousseau y montre sa conviction selon laquelle même chez ces partisans de la substance unique matérielle subsistent un « honnête cœur », dans lequel « se font sentir » à eux et malgré eux le « sentiment de la liberté » et le « charme de la vertu » : « [...] cette forte et salutaire voix du sentiment intérieur rappelle au sein de la vérité et de la vertu tout homme que sa raison mal conduite égare. [...] cette sainte et bienfaisante voix qui [...] ramène aux devoirs de l'homme »¹⁴⁹⁷.

Remarquons que si tout homme devenait capable de sentir si ses pensées et ses actions sont en accord avec le dictamen de sa conscience, alors une transformation positive des sociétés, du paraître vers l'être, serait envisageable. En outre, il semblerait que ce qui permet de voir chez Rousseau un certain « optimisme » quant à la possibilité cette transformation historique se trouve quelque part dans le rapport à Dieu, et plus précisément dans ce que Dieu a placé dans le cœur de l'homme. En somme la métaphysique déterminerait la transformation. Cependant, cet énoncé semble se heurter immédiatement chez notre auteur à une objection, car la continuité du politique au moral est loin d'être évidente, ainsi que le souligne ce long

¹⁴⁹⁴ *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1144.

¹⁴⁹⁵ Christophe Litwin affirme que « la croyance en Dieu (pas forcément d'ailleurs celui du christianisme) est une condition nécessaire de la vertu selon Rousseau » (« Rousseau sceptique 3 Litwin-Kelly ». Débat entre Christophe Litwin et Christopher Kelly dans le cadre des travaux du Groupe d'Études dédié à Jean-Jacques Rousseau, Université Sorbonne Nouvelle Paris III, janvier 2014. Consulté le 31 mai 2019 à l'adresse URL : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/debats-controverses/item/159-rousseau-sceptique-3-litwin-kelly#.XUWaum8zbIV>). Christopher Kelly confirme son accord sur ce point : « [...] we both accept that according to Rousseau religion is necessary for virtue » (*Ibid.*). Nous ajoutons que, sans la croyance en Dieu, il semblerait difficile d'expliquer par une pure contingence l'ordonnement parfait de la nature auquel Rousseau se réfère si souvent.

¹⁴⁹⁶ *Lettre à M. de Franquières*, *ibid.*, p. 1144.

¹⁴⁹⁷ *Lettre à M. de Franquières*, *ibid.*, p. 1145.

passage du *DEP* qu'il est difficile de réduire davantage sans en ôter une partie importante du raisonnement :

Le corps politique est [...] un être moral qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'État par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste ; [...] Il est important de remarquer que cette règle de justice, sûre par rapport à tous les citoyens, peut être fautive avec les étrangers ; et la raison de ceci est évidente : c'est qu'alors la volonté de l'État quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres États et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière et individuelle, qui a sa règle de justice dans la loi de nature, ce qui rentre également dans le principe établi : car alors la grande ville du monde devient le corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale, et dont les États et peuples divers ne sont que des membres individuels. De ces mêmes distinctions appliquées à chaque société politique et à ses membres, découlent les règles les plus universelles et les plus sûres sur lesquelles on puisse juger d'un bon ou d'un mauvais gouvernement, et en général, de la moralité de toutes les actions humaines. Toute société politique est composée d'autres sociétés plus petites, de différentes espèces dont chacune a ses intérêts et ses maximes ; mais ces sociétés que chacun aperçoit, parce qu'elles ont une forme extérieure et autorisée, ne sont pas les seules qui existent réellement dans l'État ; tous les particuliers qu'un intérêt commun réunit, en composent autant d'autres, permanentes ou passagères, dont la force n'est pas moins réelle pour être moins apparente, et dont les divers rapports bien observés font la véritable connaissance des mœurs. [...] La volonté de ces sociétés particulières a toujours deux relations ; pour les membres de l'association, c'est une volonté générale ; pour la grande société, c'est une volonté particulière, qui très souvent se trouve droite au premier égard, et vicieuse au second. [...] Telle délibération peut être avantageuse à la petite communauté, et très pernicieuse à la grande. Il est vrai que les sociétés particulières étant toujours subordonnées à celles qui les contiennent, on doit obéir à celles-ci préférablement aux autres, que les devoirs du citoyen vont avant ceux du sénateur, et ceux de l'homme avant ceux du citoyen : mais malheureusement l'intérêt personnel se trouve toujours en raison inverse du devoir, et augmente à mesure que l'association devient plus étroite et l'engagement moins sacré ; preuve invincible que la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste, et que la voix du peuple est en effet la voix de Dieu¹⁴⁹⁸.

Ainsi, la généralité du corps politique et de la volonté qui l'anime n'est-elle pas l'universalité du bien malgré l'homonymie du juste dans ce passage : la volonté générale d'une société particulière se trouve très souvent « droite » pour cette dernière mais « vicieuse » pour la grande société. Si la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste - comme l'énonce Rousseau -, rien n'indique que les individus, pris dans des sociétés concentriques, soient en mesure de tendre vers un bien universel. Dans ce passage du *DEP*, « la volonté de l'État quoique générale par rapport à ses membres » devient une volonté particulière par rapport aux autres États et à leurs membres. Par conséquent, une communauté politique mue par la volonté générale qui est la sienne peut commettre des injustices contre d'autres communautés politiques, car « les États se comportent entre eux comme les individus à l'état de nature, qui, dès qu'ils coexistent, sont amenés à se confronter et se comparer ; le

¹⁴⁹⁸ *DEP*, OC III, p. 245-246.

simple élan de l'amour de soi se transforme alors en un amour-propre, qui, mis en fermentation, produit l'état de guerre »¹⁴⁹⁹. Nous reviendrons sur l'articulation du moral et du politique chez Rousseau au chapitre 3.3.2.7., ainsi qu'au chapitre 3.3.4.3. s'agissant du rapport à Kant.

2.3.2.2 Lettres morales et « profession de vertu »¹⁵⁰⁰

Dans les *Lettres morales* écrites entre l'automne 1757 et l'hiver 1758, Rousseau imagine une « sorte de comédie didactique »¹⁵⁰¹ afin de compenser la réalisation impossible de sa passion pour la comtesse Sophie d'Houdetot, fiction dans laquelle il « retrouve un beau rôle : le 'berger extravagant' se fait professeur de vertu »¹⁵⁰². Puisque selon Rousseau les hommes seront jugés pour ce qu'ils auront fait dans leur existence, ils sont donc sous le regard de Dieu, tout comme le Genevois l'est lui-même en la compagnie amicale de Sophie lorsqu'il évoque, dans la première des *Lettres morales*, « l'œil éternel qu'on ne trompe point »¹⁵⁰³ ; ou encore de manière plus explicite dans les *Fragments sur Dieu et sur la Révélation* où il écrit : « Je me souviendrai que vous êtes témoin de toutes mes actions et je tâcherai de ne rien faire d'indigne de votre auguste présence »¹⁵⁰⁴. Dans son commentaire de ce texte, H. Gouhier note qu'apparaît dans ce passage, sous une forme non philosophique, un thème fondamental de la philosophie rousseauiste : la vie sous le regard de Dieu. Si elle est une idée banale de la piété chrétienne, elle devient chez Rousseau ce qui « va définir mon être authentique en l'opposant au paraître que définit le regard de l'autre »¹⁵⁰⁵.

¹⁴⁹⁹ Luc Vincenti, *La philosophie pratique : Rousseau, Kant, Fichte*, « La philosophie pratique de Rousseau ». Soutenance de l'habilitation à diriger des recherches, soutenue à l'université de Paris I Sorbonne, novembre 2004. Consulté en ligne le 9 septembre 2018 à l'adresse URL suivante :

http://www.luc-vinenti.fr/philo_pratique/rousseau.html

¹⁵⁰⁰ Sur l'importance que Rousseau accorde à la vertu : à la fin de la première des *Lettres morales*, Rousseau fait part à Sophie de son souhait s'agissant de sa postérité, qu'il confie à la jeune femme : « Faites qu'on dise un jour en vous voyant et se rappelant ma mémoire : Ah cet h[omme] aimait la vertu et se connaissait en mérite » (*Lettre morale I*, OC IV, p. 1086).

¹⁵⁰¹ Gouhier, *op. cit.*, p. CXC.

¹⁵⁰² Henri Gouhier. *Notes et variantes sur les Lettres morales, I*, OC IV, p. 1786. Le célèbre commentateur de Rousseau a considéré ces lettres « comme un document capital dans l'histoire de la pensée qui trouve sa forme définitive avec la *Profession de foi* » (*Ibid.*, p. 1787).

¹⁵⁰³ *Lettre morale I*, OC IV, p. 1085.

¹⁵⁰⁴ OC IV, p. 1038.

¹⁵⁰⁵ Henri Gouhier. *Notes et variantes sur les Fragments sur Dieu et sur la Révélation*, OC IV, p. 1764. Ajoutons avec Gouhier que ce dieu qui est regard se distingue nettement de celui du déisme. Pour avoir un aperçu des nombreuses occurrences sur ce thème du regard de Dieu, nous renvoyons à la même page du commentaire.

La phrase d'ouverture de la deuxième des *Lettres morales* met en exergue la félicité - « L'objet de la vie humaine est la félicité de l'h[omme] »¹⁵⁰⁶ -, dont une définition contemporaine de Rousseau se trouve proposée en note¹⁵⁰⁷ par Marcel Raymond à l'occasion de l'emploi du terme dans un passage de la *Huitième promenade des Rêveries du promeneur solitaire*. Le *Dictionnaire Académique* (1762) indique la définition suivante : « béatitude, grand bonheur ». Le *Dictionnaire de Trévoux* (1721) mentionne la « jouissance des biens qui peuvent satisfaire le corps et l'esprit ». Le commentateur ajoute que le terme comporte souvent une nuance religieuse. Mais, si la félicité est le but de la vie humaine, Rousseau doute que l'homme sache comment y parvenir, c'est même tout le contraire :

Sans principe, sans but assuré, nous errons de désirs en désirs et ceux que nous venons de satisfaire nous laissent aussi loin du bonheur qu'avant d'avoir rien obtenu. Nous n'avons de règle invariable, ni dans la raison qui manque de soutien, de prise et de consistance, ni dans les passions qui se succèdent et s'entredétruisent incessamment. Victimes de l'aveugle inconstance de nos cœurs, la jouissance des biens désirés ne fait que nous préparer des privations et des peines, tout ce que nous possédons ne sert qu'à nous montrer ce qui nous manque et faute de savoir comment vivre nous mourons tous sans avoir vécu¹⁵⁰⁸.

Rousseau réemploie la toute dernière expression à plusieurs reprises dans son œuvre, notamment dans la *Deuxième promenade des Rêveries du promeneur solitaire* : « J'étais fait pour vivre, et je meurs sans avoir vécu »¹⁵⁰⁹, ou encore dans les *Confessions* : « je me voyais atteindre aux portes de la vieillesse, et mourir sans avoir vécu »¹⁵¹⁰. Ainsi l'homme doit-il s'attacher au cours de son existence à vivre de manière véritable. Dans son traité d'éducation, Rousseau y attache une telle importance qu'il en fait la matière principale pour le jeune Émile : « Vivre est le métier que je lui veux apprendre »¹⁵¹¹. Mais qu'est-ce que « vivre » ? Quelques lignes plus loin, le philosophe genevois en donne une définition :

Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir ; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes, qui nous donnent le sentiment de notre existence. L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années ; mais celui qui a le plus senti la vie¹⁵¹².

Cette conception permet à Rousseau d'affirmer au livre II que : « Tout homme qui ne voudrait que vivre vivrait heureux »¹⁵¹³. Il y ajoute une conséquence morale : « il vivrait

¹⁵⁰⁶ *Lettre morale II*, OC IV, p. 1087.

¹⁵⁰⁷ Marcel Raymond. *Notes et variantes sur les Rêveries*, OC I, p. 1819-1820.

¹⁵⁰⁸ *Lettre morale II*, OC IV, p. 1087.

¹⁵⁰⁹ OC I, p. 1004.

¹⁵¹⁰ IX, OC I, p. 426.

¹⁵¹¹ *Émile*, I, OC IV, p. 252.

¹⁵¹² *Émile*, I, OC IV, p. 253.

¹⁵¹³ *Émile*, II, OC IV, p. 305-306.

bon ; car où serait pour lui l'avantage d'être méchant ? »¹⁵¹⁴. Ainsi serait-il possible, par un « repli » sur sa propre bonté naturelle¹⁵¹⁵, de remonter en soi jusqu'à un point où la méchanceté serait inopérante, car alors l'amour-propre qui s'est développé dans la société n'aurait pas de prise sur nos actions. Revenons à la deuxième des *Lettres morales* où Rousseau y décrit cette entreprise, dans laquelle il s'agit :

[...] de s'étudier soi-même, de porter au fond de son âme le flambeau de la vérité, d'examiner une fois tout ce qu'on pense, tout ce qu'on croit, tout ce qu'on sent et tout ce qu'on doit penser, sentir et croire pour être heureux autant que le permet la condition humaine¹⁵¹⁶.

Ainsi, s'agissant de la recherche du souverain bien, dans un passage aux accents cartésiens et où il fait implicitement référence à la méthode de raisonnement cartésienne¹⁵¹⁷, Rousseau propose pourtant une étude toute différente, qui « ne donne point un savoir de parade qu'on puisse étaler aux yeux d'autrui, mais [...] [qui] remplit l'âme de tout ce qui fait le bonheur de l'[homme] ; elle rend contents d'elle non les autres mais nous-mêmes, elle ne porte point des paroles à la bouche mais des sentiments au cœur »¹⁵¹⁸. La méthode du Genevois accorde « plus de confiance à la voix de la nature qu'à celle de la raison ». Grâce à cette philosophie, « on devient sage en dedans et heureux pour soi »¹⁵¹⁹. La thèse rousseauiste est bien connue : dans ce siècle des lumières de toutes les sciences, « siècle de la philosophie et de la raison », où la possibilité de s'instruire dans de nombreuses bibliothèques, collèges et universités « concourt à perfectionner notre entendement », à former et à « cultiver la raison », les hommes n'en sont pas pour autant devenus « meilleurs ou plus sage[s] ». Ils ne s'accordent pas « mieux sur les premiers devoirs et les vrais biens de l'espèce humaine »¹⁵²⁰. En outre, le peuple vit encore sous une puissance tyrannique, et la vertu n'est pas plus observée qu'auparavant.

¹⁵¹⁴ *Émile*, II, OC IV, p. 306.

¹⁵¹⁵ Il est important de souligner ici que Rousseau soutient non seulement que la bonté est ce qui « convient » à la nature de l'homme, mais encore « qu'il n'y a point sur la terre d'homme assez dépravé pour n'avoir jamais livré son cœur à la tentation de bien faire ; cette tentation est si naturelle et si douce qu'il est impossible de lui résister toujours, et il suffit de lui céder une seule fois pour n'oublier jamais la volupté qu'on goûta par elle » (*Lettre morale VI*, OC IV, p. 1115). Si l'on s'en tient à cette conviction, il est permis d'espérer une transformation historique positive des sociétés, car, comme l'indique cet extrait quelques lignes plus loin : « [...] dans quelque état qu'une âme puisse être il reste un sentiment de plaisir à bien faire qui ne s'efface jamais et qui sert de première prise à toutes les autres vertus, c'est par ce sentiment cultivé qu'on parvient à s'aimer et à se plaire avec soi » (*Ibid.*, p. 1116).

¹⁵¹⁶ *Lettre morale II*, OC IV, p. 1087.

¹⁵¹⁷ Cf. Henri Gouhier. *Notes et variantes sur les Lettres morales, II*, OC IV, p. 1790, notes 3 et 4.

¹⁵¹⁸ *Lettre morale II*, OC IV, p. 1088.

¹⁵¹⁹ *Ibid.*

¹⁵²⁰ *Ibid.*

2.3.2.3 De la connaissance de soi à l'amour de l'humanité et au bonheur

L'étude des *Lettres morales* met en exergue le passage de la connaissance de soi à l'amour de l'humanité et au bonheur. Dans la quatrième des *Lettres morales*, Rousseau évoque le caractère divin du ressort qui permet à l'homme d'accéder à la connaissance de la vertu, et ce, au cours de « sublimes égarements¹⁵²¹ qui nous élèvent au-dessus de notre être, et nous portent dans l'empirée à côté de Dieu même ». Dans ces moments brefs, l'« âme sensible » est transportée, saisie « à la contemplation du beau moral et de l'ordre intellectuel des choses », une « ardeur dévorante » vient alors « embraser le cœur de l'amour des célestes vertus »¹⁵²². Il semblerait que cette force permette à l'homme de retrouver quelque chose de sa bonté originelle (quelque chose de masqué, mais d'inextinguible en lui, comme peut l'être la conscience), qui a généalogiquement subi une « altération successive » par laquelle les hommes sont devenus « enfin ce qu'ils sont »¹⁵²³. Si cette force intérieure pouvait durer, « quels vices oseraient approcher de nous » se demande Rousseau. Toujours est-il que « le principe de cette force est en nous », et si celle-ci « se montre » furtivement, c'est précisément « pour nous exciter à la chercher sans cesse »¹⁵²⁴. Cet état d'exaltation de l'âme conduit Rousseau à conclure à la supériorité des sentiments sur la raison dans la constitution de l'homme :

[...] la raison rampe mais l'âme est élevée ; si nous sommes petits par nos lumières, nous sommes grands par nos sentiments et quelque rang que soit le nôtre dans le système de l'univers, un être ami de la justice et sensible aux vertus n'est point abject par sa nature¹⁵²⁵.

Sa démonstration adressée à Sophie d'Houdetot doit convaincre la jeune femme que « la recherche du vrai bonheur » trouve ses arguments et ses principes dans le « cœur » où la conscience se manifeste, et non dans l'art de raisonner : « [...] c'est en vain qu'on cherche au loin son bonheur quand on néglige de le cultiver en soi-même ; car il a beau venir du dehors, il ne peut se rendre sensible qu'autant qu'il trouve au-dedans une âme propre à le goûter »¹⁵²⁶.

¹⁵²¹ Sur ces « sublimes égarements », nous renvoyons aux rapprochements effectués par H. Gouhier, notamment avec les « sublimes contemplations » de la *Nouvelle Héloïse*, de la *Profession de foi*, et surtout avec les nombreuses « extases » des *Rêveries du promeneur solitaire* (*Notes et variantes sur les Lettres morales, IV*, OC IV, p. 1794-1795, note 1).

¹⁵²² *Lettre morale IV*, OC IV, p. 1101.

¹⁵²³ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 936.

¹⁵²⁴ *Lettre morale IV*, OC IV, p. 1101.

¹⁵²⁵ *Lettre morale IV*, OC IV, *ibid.*

¹⁵²⁶ *Ibid.*, p. 1102.

Ainsi, « tout l'art d'être heureux »¹⁵²⁷ consiste à apprendre à écouter cette voix intérieure qui se fait entendre au cœur de l'homme.

En outre, la sixième des *Lettres morales* s'ouvre sur le rappel que la conscience est ce « guide assuré dans [...] [le] Labyrinthe des erreurs humaines », duquel sont dotés les hommes et qui parle à tous les cœurs. Mais le fait que ce guide existe n'est pas une condition suffisante à son expression. Faut-il encore l'entendre, apprendre à le connaître et à le suivre. Et si, comme Rousseau le pense, peu d'individus l'entendent, c'est parce qu'il « nous parle la langue de la nature que tout nous a fait oublier »¹⁵²⁸. Si la voix de la conscience - qui est avant tout morale chez le Genevois, étant principe de vertu et de justice - s'est ainsi tue en nous, c'est parce que « chacun de nous » sans cesse occupé de l'opinion publique » cherche à « étendre pour ainsi dire son existence tout autour de lui sans en réserver presque rien dans son propre cœur »¹⁵²⁹. Autrement dit, ce qui importe à chacun, et qui nourrit sa vanité, est de fonder le jugement sur soi à partir des jugements de l'opinion publique - et par conséquent d'une certaine manière de se connaître à partir de cette dernière -, au lieu que chacun devrait plutôt se juger à partir de lui-même, à partir de son cœur, siège d'une connaissance immédiate et plus encore celui de la sensibilité morale.

Afin de sortir du cercle vicieux de l'opinion publique et de la vanité, la solution réside dans la connaissance de soi, car, selon le Genevois, « celui qui sait le mieux en quoi consiste le moi humain est le plus près de la sagesse »¹⁵³⁰. Il faut « séparer » l'homme « de tout ce qui n'est pas lui ». Cet art est, selon Rousseau, moins difficile qu'on pourrait croire, puisqu'il repose davantage sur « la volonté » que sur « des lumières », une volonté de « rentrer en soi »¹⁵³¹ afin de ranimer l'intuition originelle pour retrouver les vertus perdues (premier *Discours*).

Arrêtons-nous un instant sur l'expression « rentrer en soi-même » que l'on trouve déjà chez Malebranche, notamment dans le passage suivant du *Traité de morale* :

Comme ce sont donc les diverses circonstances qui changent et règlent l'ordre de nos devoirs, circonstances qu'il n'est pas possible de prévoir, il faut que chacun les examine avec soin, et qu'il rentre en soi-même pour consulter la loi immuable, sans avoir égard à des faux intérêts que les passions représentent sans cesse¹⁵³².

¹⁵²⁷ *Lettre morale IV*, OC IV, p. 1105.

¹⁵²⁸ *Lettre morale VI*, OC IV, p. 1112. Cet alinéa a également servi de brouillon à la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (*Émile*, IV, OC IV, p. 601).

¹⁵²⁹ *Ibid.*

¹⁵³⁰ *Ibid.*, p. 1112-1113.

¹⁵³¹ *Ibid.*, p. 1113.

¹⁵³² II, VII, § XV. Réimprimé d'après l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697, et avec une introduction et des notes par Henri Joly. Paris : Ernest Thorin, 1882, p. 198.

Encore chez Malebranche, on trouve aussi de nombreuses occurrences de cette idée de « rentrer en soi-même » dans ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques*¹⁵³³. Nous en relevons plusieurs sans prétendre à l'exhaustivité : dès la première *Méditation*, avec l'invitation suivante : « Interroge ta Raison, consulte ta conscience, rentre en toi-même »¹⁵³⁴ ; « Je [Le Verbe éternel] te parle maintenant en tant que je suis ta Raison : rentre donc en toi-même : fais taire ton imagination : renonce à tes préjugés, et écoute moi. Mais ne consens à rien, jusqu'à ce que je t'y force par l'évidence de ma lumière »¹⁵³⁵ ; un peu plus loin dans la même *Méditation* : « C'est moi que tu dois consulter : rentre en toi-même »¹⁵³⁶ ; pour juger de l'efficacité des attributs divins, « il faut rentrer en soi-même et consulter leurs idées »¹⁵³⁷ ; « [...] afin d'affaiblir les passions, il suffit [...] de s'éloigner des objets qui les excitent. Or la lumière que l'esprit reçoit de l'oraison lui découvre mille motifs d'éviter ces objets. Il est permis à tout le monde de rentrer en soi-même, de comparer le temps avec l'éternité, les biens de la vie présente avec ceux que la foi nous promet dans l'autre »¹⁵³⁸ ; encore dans la *XIIIe Méditation* où il s'agit de rentrer « souvent en soi-même pour contempler l'ordre intelligible, la justice, la Raison, la loi éternelle et inviolable de toutes les Intelligences »¹⁵³⁹, mais « la plupart des hommes [...] ne peuvent rentrer en eux-mêmes pour écouter en silence la voix purement intelligible de la Raison »¹⁵⁴⁰ ; ailleurs : « l'homme devient charnel ensuite du péché : il ne peut plus rentrer en lui-même pour contempler la Vérité intelligible »¹⁵⁴¹ ; et dans la *Ve Méditation* : « Ô vérité intérieure, ô Lumière pure et intelligible des esprits, Qu'on découvre des choses, lorsqu'on rentre en soi-même, et qu'on regarde où vous éclairez ! »¹⁵⁴². En outre, Rousseau s'écarte du « pan-encyclopédisme des Lumières aux dérives matérialistes et athées » qui fait fausse route « en voulant objectivement 'faire voir' les *realia* extérieurs » alors qu'il convient au contraire « de rentrer dans la 'chambre obscure' (en soi-même) pour accéder à la connaissance véritable »¹⁵⁴³. Ce principe épistémologique nous semble entrer en résonance avec l'exigence rousseauiste d'un individu-

¹⁵³³ *Œuvres complètes*, t. X, édité par H. Gouhier et A. Robinet. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, seconde édition, 1967, (Bibliothèque des textes philosophiques).

¹⁵³⁴ Malebranche, *ibid.*, *Ière Méditation*, 11, p. 14.

¹⁵³⁵ *Ibid.*, *XIXe Méditation*, 5, p. 217.

¹⁵³⁶ *Ibid.*, 8, p. 218.

¹⁵³⁷ *Ibid.*, *VIe Méditation*, 6, p. 60.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, *XVe Méditation*, 12, p. 170.

¹⁵³⁹ *Ibid.*, 21, p. 149.

¹⁵⁴⁰ Malebranche, *ibid.*, 22, p. 149.

¹⁵⁴¹ *Ibid.*, *XVIIe Méditation*, 14, p. 198.

¹⁵⁴² *Ibid.*, *Ve Méditation*, 12, p. 52.

¹⁵⁴³ « *Les Confessions* de Saint Augustin et celles de Rousseau », p. 31. In : BERCHTOLD, Jacques, HABIB, Claude (dir.). *Les Confessions : se dire, tout dire*. Paris : Classiques Garnier, 2015.

citoyen qui n'opine que d'après lui, que nous avons déjà soulignée et sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Cependant il ne s'agit pas, comme on peut le lire encore aujourd'hui dans une lointaine filiation littéraire avec Voltaire, d'une invitation à mener une vie solitaire sans relation avec ses semblables. Rousseau est parfaitement clair sur ce point. Il s'agit d'apprendre ou plutôt de développer l'habitude de se retrouver avec soi au milieu des autres, dans la société. C'est dans le monde que l'individu doit savoir se recueillir dans son cœur, être à l'écoute de ses sens. Le philosophe genevois préconise de ne renoncer à aucun aspect concret de la vie mondaine, pas même à ses activités de « dissipation » et « aux vains plaisirs ». Afin de pouvoir entendre « la voix de la nature », le conseil qu'il donne à Sophie est le suivant : « apprenez à être seule sans ennui »¹⁵⁴⁴. Mais, interpréter ce conseil comme l'apologie d'une forme de vie égoïste serait inexact et difficilement défendable, puisque pour Rousseau ces « courtes retraites » en soi – sorte de parenthèses de vie contemplative - ont une portée morale en permettant de rapprocher l'homme de l'humanité, et en suggérant à l'individu le chemin qui conduit de l'amour de soi à l'amour de l'humanité. C'est le sens du passage suivant : « Quand on vit seul on en aime mieux les hommes, un tendre intérêt nous rapproche d'eux. L'imagination nous montre la société par ses charmes, et l'ennui même de la solitude tourne au profit de l'humanité »¹⁵⁴⁵.

Le même sentiment de découverte de l'amour de l'humanité dans la solitude est rapporté par Rousseau à plusieurs endroits de son œuvre. Citons notamment : « J'ai un cœur très aimant, mais qui peut se suffire à lui-même. J'aime trop les hommes pour avoir besoin de choix parmi eux ; je les aime tous, et c'est parce que je les aime que je hais l'injustice ; c'est parce que je les aime que je les fuis, je souffre moins de leurs maux quand je ne les vois pas. Cet intérêt pour l'espèce suffit pour nourrir mon cœur »¹⁵⁴⁶ ; et aussi : « Pour moi je croirais au contraire que ce n'est qu'autant qu'on aime à vivre seul qu'on est vraiment sociable ; car pour ne pas haïr les hommes il ne faut les voir que de loin et ce n'est qu'alors qu'on exige point d'eux des préférences qu'il n'est pas dans le cœur de l'homme d'accorder »¹⁵⁴⁷. Cette dernière proposition subordonnée, soulignant que les préférences ne sont pas conformes à la nature de l'homme, renvoie, nous semble-t-il, à un passage¹⁵⁴⁸ bien connu du livre IV de

¹⁵⁴⁴ *Lettre morale VI*, OC IV, p. 1113.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 1114.

¹⁵⁴⁶ Quatrième des *Quatre lettres à Malesherbes* du 28 janvier 1762, OC I, p. 1144.

¹⁵⁴⁷ *Art de jouir et autres fragments*, 9, OC I, p. 1175.

¹⁵⁴⁸ « L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les

l'Émile, dans lequel Rousseau démontre que les préférences relèvent de l'amour-propre – forme dégradée de l'amour de soi – et sont une marque du mal quand elles s'instaurent d'individu à individu. Il faut au contraire, estime notre auteur, trouver la « bonne distance », celle qui permet d'établir un rapport de chacun à tous, de chaque homme à l'humanité, mais aussi de chaque citoyen à tous les autres par la volonté générale, « chacun se donnant à tous ». Ainsi, au plan moral comme au plan politique, Rousseau montre que, pour se rapporter à autrui, il faut toujours une médiation verticale de l'universel pour éviter que les préférences relevant de l'amour-propre ne puissent se manifester.

Par ailleurs, *l'Émile* peut être lu comme la tentative de former un homme préservé de la corruption observée chez les hommes en société. Le passage à l'état civil étant acté et irréversible, il s'agit de penser un individu adapté à l'existence civile, ainsi que de penser le passage d'une existence absolue – c'est-à-dire le rapport de soi à soi dans lequel Émile débute son éducation – à une existence relative – c'est-à-dire rapportée aux autres –, nécessairement celle de la vie en société. Il s'agit de susciter un sentiment de communauté (celle formée par l'humanité), qui se présente comme une extension de l'amour de soi, car « Émile aime ceux en qui il apprend à 's'aimer'. L'amour est un opérateur passionnel de généralisation, d'une généralisation bien particulière puisqu'elle est procédée par identification : en l'autre, on n'aime pas tant un autre soi-même que la prolongation de soi »¹⁵⁴⁹. Mais le passage de l'amour de soi à l'amour de l'humanité paraît très long, c'est pourquoi il ne peut avoir lieu « qu'au terme d'un long processus de *réflexion*, de *culture*, de *généralisation* : toutes choses qui font les principaux avantages que nous devons à l'état civil »¹⁵⁵⁰.

Partant de la dualité rousseauiste entre état de nature - bon - et état de société – corrompu -, et afin de retrouver quelque chose de la bonté originelle qui fut altérée par les erreurs et les vices de la civilisation¹⁵⁵¹, il faut ainsi « employer beaucoup d'art pour

passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre. Ainsi ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion. [...] Le choix, les préférences, l'attachement personnel sont l'ouvrage des lumières, des préjugés, de l'habitude [...] La préférence qu'on accorde on veut l'obtenir ; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable ; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables ; de là les premières comparaisons avec eux ; de là l'émulation, les rivalités, la jalousie » (*Émile*, IV, OC IV, p. 493-494).

¹⁵⁴⁹ Bruno Bernardi. *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, VI. Paris : Vrin/EHESS, 2007, (Contextes), p. 296.

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵⁵¹ Nous l'avons déjà cité précédemment : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme. » (*Émile*, I, OC IV, p. 245). Cf. aussi les *Dialogues* et la *Lettre à M. Christophe de Beaumont*.

empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel »¹⁵⁵². Le second *Discours* montre l'homme social entièrement dominé par des passions artificielles, par un amour-propre artificiel, lequel s'oppose au sentiment naturel originaire, l'amour de soi. La fonction de l'art est alors de faire en sorte que l'homme n'échappe pas tout à fait à l'ordre de la nature. Mais comment atteindre ce but ? La réponse de Rousseau est la suivante : il s'agit de développer l'amour de l'humanité¹⁵⁵³.

2.3.2.4 L'obligation morale dans la nature de l'homme civil

Au cinquième et dernier livre du traité d'éducation, désormais pourvu de solides principes et imprégné de l'enseignement de son précepteur, le jeune homme Émile a appris que l'on n'est libre qu'en 'cédant à la nécessité', celle des lois de la nature et celle des lois civiles auxquelles l'on est soumis. Aussi entend-il renoncer - et ce, pour rester maître de lui - à choisir « un coin de terre » pour le faire sien, et même à « être maître d'une chaumière » : « empire et liberté, étant deux mots incompatibles »¹⁵⁵⁴. Aussi, en affirmant, sûr de lui, « que m'importe ma condition sur la terre ? »¹⁵⁵⁵, il pense rester fidèle à l'éducation pour l'autonomie reçue de son gouverneur. Mais Émile fait erreur, et le précepteur va lui montrer « pourquoi et comment il est tenu par une obligation morale à une certaine forme d'engagement politique »¹⁵⁵⁶. Il s'emploie alors à une leçon de morale politique dont la *Lettre sur la vertu* (datée vraisemblablement de 1757, à une période où ses principes sont déjà clairement établis) constitue pour Bruno Bernardi un texte majeur pour la compréhension du soubassement de la pensée de Rousseau. Ce dernier tente d'y définir la vertu, ce qui s'avère d'emblée être une entreprise difficile. En revanche, reconnaître la vertu ne présente pas de difficulté, puisque la « voix intérieure » nous l'indique clairement. Ce qui est délicat, c'est bien de la définir par la raison, alors que : « La nature nous a donné des sentiments et non des lumières »¹⁵⁵⁷. Il faut être à l'écoute de la voix de la nature, mais la difficulté est que nous

¹⁵⁵² *Émile*, IV, OC IV, p. 640.

¹⁵⁵³ Remarquons que, pour Rousseau, c'est Jésus qui incarne le mieux cette idée d'humanité.

¹⁵⁵⁴ *Émile*, V, OC IV, p. 856.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 857.

¹⁵⁵⁶ Bruno Bernardi. « La morale politique de l'Émile et de la *Lettre sur la vertu* ». Texte d'une intervention orale prononcée le 20 octobre 2007 à l'Université de Savoie, à Chambéry, lors du « 2^e colloque J.J. Rousseau, Émile et l'éducation ». Consulté en ligne entre le 6 et 8 octobre 2017 à l'adresse URL suivante : <http://oeil.chambery.pagesperso-orange.fr/Coll%20JJR%20Interv%20B%20Bernardi.html>

¹⁵⁵⁷ « Lettre sur la vertu, l'individu et la société ». In : Jean STAROBINSKI, Charles WIRZ. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Vol. XLI. Genève : Droz, 1997, p. 313-327, p. 319.

devons le faire à partir de la société dans laquelle nous sommes désormais, et ce, définitivement. En outre, se poser la question de la moralité ne vaut que pour l'homme civil, car la vertu n'a pas lieu d'être dans l'état de nature où la bonté naturelle - qui s'apparente, nous semble-t-il, à la simple conformité de l'homme avec sa nature, en ce qu'il occupe la place déterminée par cette nature dans l'ordre des choses – n'a aucun rapport avec la morale :

Il me semble premièrement que tout ce qu'il y a de moral en moi-même a toujours ses relations hors de moi, que je n'aurais ni vice ni vertu si j'avais toujours vécu seul, et que je serais bon seulement de cette bonté absolue qui fait qu'une chose est ce qu'elle doit être par sa nature. Je sens aussi que j'ai maintenant perdu cette bonté naturelle par l'effet d'une multitude de rapports artificiels qui sont l'ouvrage de la société¹⁵⁵⁸.

Ainsi, si la question de la moralité ne se pose pas à l'état naturel de l'existence absolue de l'homme, il en est tout autrement dans l'existence civile, dans la société, qui crée en l'homme (naturel devenu) social – et ce passage de l'être absolu à l'être relatif rend nécessaire (négativement) et possible (positivement) la morale -, des besoins et des désirs nouveaux, ainsi que des passions nouvelles. Aussi, dépendant à présent des relations avec autrui dans cette existence civile, l'homme social doit s'approprier « une autre sorte de bonté convenable à cette nouvelle existence », car la bonté naturelle ne peut pas convenir¹⁵⁵⁹ (ce sera la vertu civique ou politique) :

Il suit de là qu'il faut me considérer à présent comme existant d'une autre manière et m'approprier pour ainsi dire une autre sorte de bonté convenable à cette nouvelle existence. Aujourd'hui que ma vie, ma sûreté, ma liberté, mon bonheur dépendent du concours de mes semblables, il est manifeste que je ne dois plus me regarder comme un être individuel et isolé, mais comme partie d'un plus grand tout, comme membre d'un plus grand corps de la conservation duquel dépend absolument la mienne et qui ne saurait être mal ordonné que je ne me sente de ce désordre¹⁵⁶⁰.

L'effort que l'homme vertueux doit faire, pour ne pas se considérer comme un être individuel mais comme une partie de la communauté, entre en résonance avec l'œuvre que le législateur cherche à accomplir au chapitre VII du livre II du *CS* : dans les deux cas, il s'agit

¹⁵⁵⁸ « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », *ibid.*, p. 320.

¹⁵⁵⁹ Sur ce point, nous renvoyons à un passage bien connu de l'*Émile* : « [...] la bonté se brise et périt sous le choc des passions humaines ; l'homme qui n'est que bon n'est bon que pour lui ». La bonté ne saurait suffire dans l'existence sociale. Aussi faut-il lui adjoindre la vertu, afin de pouvoir vaincre ses passions (celles négatives issues de l'amour-propre) et apprendre ainsi à régner sur son cœur : « Qu'est-ce donc que l'homme vertueux ? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre et rien ne l'en peut écarter. Jusqu'ici tu n'étais libre qu'en apparence ; tu n'avais que la liberté précaire d'un esclave à qui l'on n'a rien commandé. Maintenant sois libre en effet ; apprends à devenir ton propre maître ; commande à ton cœur, ô Émile, et tu seras vertueux » (*Émile*, V, OC IV, p. 818). Ainsi, c'est en s'employant à être vertueux, c'est-à-dire en apprenant à lutter contre ses passions (les mauvaises passions issues de l'amour-propre) avant qu'elles ne commandent nécessairement à son cœur, qu'Émile pourra accéder à une liberté effective, supérieure à sa liberté naturelle, laquelle ne lui permettrait pas d'être « libre en effet » dans l'existence sociale.

¹⁵⁶⁰ « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », *ibid.*, p. 321.

d'admettre ou de faire admettre que l' « être individuel et isolé » doit désormais se regarder comme étant une partie d'un tout¹⁵⁶¹. Cet effort interroge aussi par là même notre modernité, où le fait de se regarder comme une partie du tout dans un rapport de mutuelle dépendance politique n'a pas beaucoup de réalité.

Dans l'extrait suivant de la *Lettre sur la vertu*, Rousseau expose le principe selon lequel la moralité a pour objet le bonheur :

Voulons-nous maintenant rechercher ce qui peut nous rendre heureux en ce monde ? Rentrons en nous-mêmes et consultons notre cœur. Chacun sentira que son bonheur n'est point en lui mais dépend de tout ce qui l'environne. [...] Tels sont les liens indissolubles qui nous unissent tous et font dépendre notre existence, notre conservation, nos lumières, notre fortune, notre bonheur et généralement tous nos biens et nos maux des relations sociales¹⁵⁶².

Ici, l'homme de la nature en tant qu'être absolu ne saurait connaître l'obligation morale, alors que, d'une manière opposée, celle-ci est inscrite dans la nature de l'homme civil en tant qu'être relatif : d'une part parce qu'il vit nécessairement avec les autres hommes dans la société, d'autre part « surtout parce qu'il est devenu en lui-même, dans son cœur, un être de relation », ainsi que l'écrit B. Bernardi¹⁵⁶³. Cette obligation morale que l'homme civil découvre en lui-même s'étend à l'humanité entière à laquelle il appartient :

Je crois donc qu'en devenant homme civil j'ai contracté une dette immense avec le genre humain, que ma vie et toutes ces commodités que je tiens de lui doivent être consacrées à son service ; je vois de plus que si je puis me procurer une sorte de bien être exclusif et quelques plaisirs douteux en sacrifiant tout à moi seul, je ne saurais pourtant m'assurer un état de paix et une félicité durable que dans une société bien ordonnée¹⁵⁶⁴.

Selon Rousseau, l'humanité n'est pas un concept politique. Cependant celle-ci apparaît bien dans cette lettre comme un concept moral. Sur ce point, B. Bernardi va plus loin en affirmant que : « le rapport de l'homme à l'humanité dans l'ordre civil est sans doute même ce qui fait l'objet propre de la moralité »¹⁵⁶⁵. Dans la *Lettre sur la vertu*, poursuit-il, Rousseau expose en filigrane ce que pourrait être l'articulation entre morale et politique et qui se donne à voir dans la conviction que le bonheur, à la fois individuel et collectif, dépend de la nécessité d'une société « bien ordonnée ». Aussi l'individu ne peut-il pas se désintéresser de la bonne ou mauvaise constitution de celle-ci. Relevons au passage, à la fin de cette lettre, un

¹⁵⁶¹ Sur les bienfaits de l'existence politique, cf. notre deuxième partie en particulier sur le *CS*, I, 8.

¹⁵⁶² « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », *op. cit.*, p. 325-326.

¹⁵⁶³ Bernardi, « La morale politique de l'Émile et de la *Lettre sur la vertu* », *op. cit.*

¹⁵⁶⁴ « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », *ibid.*, p. 326.

¹⁵⁶⁵ Bernardi, « La morale politique de l'Émile et de la *Lettre sur la vertu* », *ibid.*

hommage à peine dissimulé à la République de Genève : « [...] tant qu'il y a des hommes je suis obligé de rendre à l'humanité tous les bienfaits que j'ai reçus d'elle »¹⁵⁶⁶.

2.3.2.5 De la morale au politique, vers l'amour de la vertu

Ainsi que le souligne B. Bernardi, la *Lettre sur la vertu* met en lumière un fondement moral de l'obligation, que l'homme naturel ne peut pas connaître - Rousseau ne conçoit pas d'obligation naturelle, mais bien dans la nature de l'homme civil¹⁵⁶⁷. Cette obligation morale est celle de l'homme envers l'humanité. Aussi, si elle ne peut fonder comme telle l'obligation politique, elle « peut cependant conforter le sentiment de l'obligation dans le cœur des citoyens »¹⁵⁶⁸. Sur ce point, le chercheur établit un parallèle avec l'*Émile* où, à partir des relations définies de l'homme à l'humanité, à la patrie et au pays, Rousseau « tire de l'obligation envers l'humanité une obligation plus particulière, politique, envers la société dans laquelle on vit »¹⁵⁶⁹.

Dans l'*Émile*, le jeune homme, de retour de son voyage d'observation des sociétés existantes, expose à son précepteur le constat qu'il en fait. Le gouverneur approuve dans un premier moment l'analyse d'Émile : « C'est en vain qu'on aspire à la liberté sous la sauvegarde des lois. Des lois ! Où est-ce qu'il y en a, et où est-ce qu'elles sont respectées ? Partout tu n'as vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes »¹⁵⁷⁰. Ce passage nous éclaire sur le rapport de la morale au politique. Puisque l'ordre politique réel – tel qu'il est, à savoir que les lois ne sont pas au-dessus des hommes, ainsi qu'il le souhaiterait dans sa *Lettre à Mirabeau* datée du 26 juillet 1767 – ne peut régler la conduite des individus en leur fournissant des principes fiables, c'est à la voix de la conscience qu'il faut obéir. Aussi chacun doit-il s'en remettre à sa liberté morale, seule capable de vaincre les mauvaises passions issues de l'amour-propre (lesquelles séparent l'homme de lui-même), cet effort intérieur revêtant un caractère vertueux : « La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le cœur de l'homme libre, il la porte

¹⁵⁶⁶ « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », *ibid.*, p. 327.

¹⁵⁶⁷ Bernardi. *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, *op. cit.*, p. 293.

¹⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 294.

¹⁵⁶⁹ Bernardi, « La morale politique de l'*Émile* et de la *Lettre sur la vertu* », *op. cit.*

¹⁵⁷⁰ *Émile*, V, OC IV, p. 857.

partout avec lui. L'homme vil porte partout la servitude. L'un serait esclave à Genève, et l'autre libre à Paris »¹⁵⁷¹.

Mais faut-il en conclure pour autant qu'Émile, devenu citoyen, n'aura aucun devoir moral envers les membres de la société dans laquelle « il a vécu tranquille », envers le pays de la communauté politique à laquelle il appartient ? Son précepteur répond à cette question par la négative dans un passage bien connu :

Si je te parlais des devoirs du citoyen, tu me demanderais peut-être où est la patrie, et tu croirais m'avoir confondu. Tu te tromperais pourtant, cher Émile ; car qui n'a pas une patrie a du moins un pays. Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de lois sous lesquels il a vécu tranquille. Que le contrat social n'ait point été observé, qu'importe, si l'intérêt particulier l'a protégé comme aurait fait la volonté générale, si la violence publique l'a garanti des violences particulières, si le mal qu'il a vu faire lui a fait aimer ce qui était bien, et si nos institutions mêmes lui ont fait connaître et haïr leurs propres iniquités ? Ô Émile ! Où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois, il eût vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants, il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître, à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui¹⁵⁷².

Ce texte nous apprend que les sociétés civiles, même lorsqu'elles sont corrompues, peuvent se révéler utiles, en permettant aux hommes de découvrir, y compris par la connaissance du mal qu'ils y ont observé, ce que sont la moralité des actions et l'amour de la vertu. Ainsi, en soulignant ici que les avantages des sociétés civiles réelles, même injustes, l'emportent sur leurs inconvénients, Rousseau affirme, comme à de nombreuses reprises dans son œuvre, la balance positive de la vie sociale. Dorénavant, et c'est ce qui importe, il saura quelle moralité adopter dans cette existence politique. Même l'expérience négative des simulacres de lois et de la force publique illégitime peut se révéler profitable sur le plan éducatif. En « se conformant à l'apparence du bien public » et « de l'ordre », l'individu peut apprendre à se réaliser comme citoyen juste. Il apprend ainsi « à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun ». Aussi, même s'il n'a pas été éduqué à la liberté politique, cette expérience éducative par les lois rend donc possible l'accès d'Émile à la liberté morale : elles « lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants », et « l'ont rendu libre » en lui ayant « appris à régner sur lui ». Ces « simulacres de lois » lui auront donc permis de développer sa capacité à être vertueux, alors qu'il n'aurait été que

¹⁵⁷¹ *Émile*, V, OC IV, p. 857-858.

¹⁵⁷² *Émile*, V, OC IV, p. 858.

« bon sans mérite » dans un hypothétique état de nature¹⁵⁷³. Il aura su tirer profit de ces lois, « si le mal qu'il a vu faire lui a fait aimer ce qui était bien ». Voici pourquoi « un homme de bien » doit toujours au pays dans lequel il a vécu « ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu ».

Même lorsque l'exercice d'une citoyenneté est impossible, les exigences d'une morale politique subsistent. Comme l'a relevé Bernardi, alors que le devoir moral envers l'humanité restait indéterminé dans son application dans la *Lettre sur la vertu*, la réponse du gouverneur d'Émile met en exergue au contraire que « le lien moral d'obligation ne peut trouver son effectivité que dans sa détermination concrète »¹⁵⁷⁴. Pour Rousseau, les devoirs véritables envers l'humanité sont déterminés par la société civile originaire d'appartenance :

Ne dis donc pas : que m'importe où que je sois ? Il t'importe d'être où tu peux remplir tous tes devoirs, et l'un de ces devoirs est l'attachement pour le lieu de ta naissance. Tes compatriotes te protégèrent enfant, tu dois les aimer étant homme. Tu dois vivre au milieu d'eux, ou du moins en lieu d'où tu puisses leur être utile autant que tu peux l'être, et où ils sachent où te prendre si jamais ils ont besoin de toi. [...] cultive leur amitié dans un doux commerce, sois leur bienfaiteur, leur modèle, ton exemple leur servira plus que tous nos livres, et le bien qu'ils te verront faire les touchera plus que tous nos vains discours¹⁵⁷⁵.

Selon un principe d'engagement d'Émile envers ses compatriotes, énoncé dans cet extrait, son précepteur l'invite à devenir un « modèle », un « exemple » pour eux, et ce, sans professer, mais simplement en se conduisant vertueusement parmi eux.

Pour Rousseau, les sociétés de son temps, corrompues et caractérisées par la domination et l'inégalité, exigent l'intervention de la morale comme substitut de la volonté générale, mais pas seulement, car, pour le dire avec B. Bernardi dans son interprétation de ce passage, elles contribuent également, « par leur corruption même, à révéler la nécessaire dimension politique de la morale »¹⁵⁷⁶.

Cette proposition consistant à penser que le fondement moral ne peut se trouver que dans l'existence politique - que l'homme doit passer par le politique pour accéder au moral - est également partagée par Céline Spector : « La volonté générale élaborée à l'échelle du corps politique doit donc précéder le travail d'universalisation. Si le cosmopolitisme peut constituer un horizon moral (ce que montrera l'*Émile*), il ne saurait précéder le lien politique »¹⁵⁷⁷. La thèse soutenue ici par les deux chercheurs fait écho à ce que Rousseau soutient au chapitre VIII du livre I où, après avoir montré la supériorité de la liberté civile sur

¹⁵⁷³ *Émile*, V, *ibid.*

¹⁵⁷⁴ Bernardi, « La morale politique de l'Émile et de la *Lettre sur la vertu* », *op. cit.*

¹⁵⁷⁵ *Émile*, V, OC IV, p. 858-859.

¹⁵⁷⁶ Bernardi, « La morale politique de l'Émile et de la *Lettre sur la vertu* », *ibid.*

¹⁵⁷⁷ « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne ». In : *Du contrat social ou Essai sur la forme de la République : Manuscrit de Genève*. Paris : Vrin, 2012, p. 153, (Textes et commentaires).

la liberté naturelle¹⁵⁷⁸ dans cet échange avantageux, il écrit : « On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »¹⁵⁷⁹. Cependant, le problème ne semble ici qu'être reporté. Car, si l'on doit bien passer par le politique pour devenir moral, rien n'indique qu'on puisse le rester si l'extension au-delà des frontières du politique n'a pas lieu, autrement dit si l'on ne peut en sortir. L'articulation entre morale et politique demeure un des points délicats de la pensée de Rousseau. Cette articulation a lieu « entre ce qui constitue le propre du politique - l'institution d'un pouvoir commun dans une société humaine » et la morale en tant que « rapport à l'ordre du monde et à son créateur », ce qui pourrait suffire « pour distinguer entre la généralité d'une communauté politique » et le bien toujours relatif à son existence particulière, « et l'universalité du bien moral »¹⁵⁸⁰. Mais la volonté générale s'enracine dans l'amour de soi, caractère essentiel de la nature humaine, par conséquent il est commun à tous les hommes. Toujours bon et conforme à l'ordre¹⁵⁸¹, ce sentiment naturel « produit l'humanité et la vertu »¹⁵⁸². Aussi la morale peut-elle être pensée en dehors du politique via l'amour de soi. Nous développerons cette hypothèse au chapitre 3.3.4.3. dans un rapport à la pensée de Kant.

Pour l'heure, poursuivons avec celle d'une nécessaire dimension politique de la morale soutenue par B. Bernardi. Pour confirmer son propos, ce dernier s'appuie sur le contre-exemple que fournit Rousseau avec son cas personnel. Le Genevois ne présente pas son exil « comme le choix d'une posture morale qui servirait de substitut à la dimension politique de la citoyenneté devenue impossible », mais comme « la forme sous laquelle il peut satisfaire ses obligations envers ses concitoyens »¹⁵⁸³ de la République de Genève, et ce, en occupant le « triste emploi de dire la vérité aux hommes ». Son ultime acte de citoyenneté accompli pour « sa » République interviendra un an plus tard, le 12 mai 1763, lorsqu'il abdique sa citoyenneté genevoise. Ainsi, la dernière leçon du précepteur à Émile porte-t-elle sur le devoir moral de demeurer politiquement obligé à l'égard de la société à laquelle on appartient, y compris lorsque les lois ne sont plus que des simulacres : l'ordre social et

¹⁵⁷⁸ Dans ce chapitre consacré à « l'état civil », Rousseau montre le bénéfice du passage de « la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu », à la liberté civile « qui est limitée par la volonté générale » (CS, I, 8, OC III, p. 365). Son entrée ne réduit pas l'homme au simple statut de sujet, il devient également citoyen, membre légitime du souverain, lequel est bien soumis à la loi, mais la loi qu'il se prescrit lui-même.

¹⁵⁷⁹ CS, I, 8, OC III, p. 365.

¹⁵⁸⁰ Luc Vincenti, *La philosophie pratique : Rousseau, Kant, Fichte*, « La philosophie pratique de Rousseau », *op. cit.*, 2004.

¹⁵⁸¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 491.

¹⁵⁸² *Second Discours*, OC III, p. 219, note XV.

¹⁵⁸³ Bernardi, « La morale politique de l'Émile et de la *Lettre sur la vertu* », *op. cit.*

politique nous concerne toujours, ce qui laisse par là même subsister une possibilité toujours ouverte de transformation des sociétés corrompues.

En outre, il nous paraît soutenable de penser que Rousseau attribue à son Émile, et par extension aux futurs enfants élevés selon les mêmes principes éducatifs, la fonction d'exemple moral - mais aussi politique dès lors que la cité a besoin qu'ils remplissent leur devoir de citoyens - dans la société. Ainsi, le simple fait de leur existence-action morale et politique dans la cité pourrait servir de modèle en vue de l'accomplissement de la vertu politique dans les sociétés corrompues. Une telle intention laisse entrevoir la possibilité d'une transformation historique des sociétés corrompues par la formation d'hommes vertueux - susceptibles de devenir de « nouveaux citoyens » -, dont le simple exemple pratique d'une vie vertueuse au sein de la société contient une puissance de performativité sur celle-ci. On peut alors rapprocher cette idée d'une vie exemplaire d'un *leitmotiv* plus général dans les écrits politiques de Rousseau, à savoir celui de la nécessité d'une éducation pour réformer les mœurs, éducation à laquelle concourent de façon différente l'action du Législateur ou celle des magistrats du gouvernement, qui peuvent devenir, par le simple fait de leur action morale et politique (vertueuse) dans la cité, des exemples à suivre en matière de vertu civique active.

2.3.3 Du rôle commun au Législateur, au « gouverneur » et au gouvernement d'agir sur les mœurs

2.3.3.1 De la place centrale de la vertu à la fonction exceptionnelle attribuée au Législateur

La figure du législateur dans la pensée politique de Rousseau, dont le rôle consiste à « transformer » la nature humaine (une transformation morale) dans but de réaliser la vertu civique, donne encore lieu aujourd'hui à des interprétations polémiques - certaines y voyant un personnage autoritaire. Par ailleurs, la conception des mœurs chez Rousseau en fait une matière dont les potentialités sont limitées et déterminées par leur développement historique. La conception pessimiste de Rousseau s'agissant de l'évolution des mœurs repose sur l'idée que celles-ci, corruptibles par essence et inéluctablement corrompues par la société, ne sauraient atteindre un stade historique pouvant conduire à la réalisation de la vertu. Dans le contexte des Lumières, où l'on voit apparaître les prémices de la démocratie représentative et

l'avènement de l'individu (sous l'impulsion des Lumières anglaises), le *Contrat social* de Rousseau propose déjà une autre forme de citoyenneté (ce qui constitue un trait de modernité de sa proposition politique), qui s'inspire en partie des modèles des cités antiques dans lesquelles les individus étaient citoyens avant tout par devoir et par sacrifice pour le bien commun, mais sans pour autant nier la liberté individuelle tout en promouvant la liberté politique, qui se définit comme indépendance envers la volonté d'autrui. En outre, pour que cette indépendance soit effective, la participation de chaque citoyen à l'élaboration de la volonté générale est requise.

2.3.3.1.1 La nécessaire intervention d'un Législateur et son action sur les mœurs

À l'époque moderne, la conception rousseauiste de l'État se distingue de celle liée au libéralisme politique, doctrine dans laquelle des limites au rôle et à l'action de l'État sont fixées et circonscrites principalement à assurer la paix et la sécurité. Le champ des convictions morales des individus en est exclu et devient affaire individuelle au sein de la sphère privée. Dans ce contexte, Rousseau se distingue en refusant et en critiquant ce mouvement paradigmatique qui va vers un abandon des considérations politiques pour la vertu. Il lui oppose un autre système attribuant à celle-ci une place centrale. En effet, dans son système républicain, la liberté politique en tant qu'elle est obéissance à la loi requiert que les individus veuillent ce qu'exige la loi. Puisque la loi est l'expression de la volonté générale, laquelle est toujours droite, les individus doivent être éduqués pour devenir vertueux afin d'être capables de faire tendre leurs volontés particulières vers la volonté générale. C'est pourquoi Rousseau attribue un rôle prépondérant à l'État pour former des citoyens, des individus-citoyens dont les préoccupations sont tournées vers le bien de la communauté, c'est-à-dire capables de pratiquer la vertu politique : « Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes : si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime »¹⁵⁸⁴. Cette nécessité d'impulser la pratique de la vertu civique conduit Rousseau à concevoir la figure du législateur en écho aux grands législateurs antiques - Lycurgue pour la cité de Sparte ou Numa pour République romaine -, lesquels ont conçu une citoyenneté étroitement liée à l'amour de la patrie. Le rôle du législateur est double, il s'agit d'élaborer des bonnes lois et de former des citoyens vertueux, des individus-citoyens comme le suggère ce passage :

¹⁵⁸⁴ DEP, OC III, p. 251-252.

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer¹⁵⁸⁵.

Bien sûr, on peut, et cela a été fait, interpréter ce texte comme empreint d'un autoritarisme éducatif. Cette lecture autoritaire de la pensée de Rousseau s'appuie le plus souvent sur l'idée de transformation de l'individu à laquelle il fait référence dans ce passage - de changement de la nature humaine -, laquelle est perçue comme une atteinte à l'intégrité de l'individu. Pourtant, l'intention de Rousseau ne semble pas être de cet ordre, il ne s'agit pas d'une entreprise de transformation à proprement parler (c'est à dire dans la constitution de l'homme) que celle du législateur, qui a pour mission de conduire au règne de la vertu (politique). Il ne s'agit donc pas d'une transformation mais bien plutôt d'une réalisation de dispositions qui sont déjà présentes chez l'individu. Ainsi, cette action ne consiste pas en la création *ex nihilo* d'une nouvelle nature humaine, mais vise à créer un terrain favorable à l'expression naturelle de virtualités présentes en tout individu. Il n'y a donc aucune violence sur l'individu, puisqu'il ne s'agit que d'un dévoilement de virtualités de la nature humaine.

Dans les *CGP*, la tâche du législateur est de partir modestement de la réalité de ceux que sont les individus-citoyens, et non de transformer radicalement la société pour les faire être ce qu'ils devront être au terme de son entreprise éducative. Le législateur doit tenir compte de l'histoire différentielle des peuples. C'est le sens des passages suivants : prendre les « hommes tels qu'ils sont »¹⁵⁸⁶ ou encore « tirer parti de ceux qui existent »¹⁵⁸⁷. Rousseau n'envisage d'ailleurs aucunement de « construire théoriquement un ordre politique qui s'appuierait sur l'hypothèse d'un recommencement absolu de l'histoire d'un peuple, hypothèse qui aurait simplement pour conséquence de donner « une nouvelle figure à la tyrannie »¹⁵⁸⁸. Par conséquent, on peut semble-t-il difficilement lui faire le procès d'autoritarisme.

Dans la pensée politique de Rousseau, les institutions politiques (notamment dans le *DEP*) doivent remplir le rôle décisif de former des citoyens vertueux, en suscitant la pratique de la vertu civique (ou politique). L'universalisation des « principes du droit politique » que Rousseau expose dans son traité (le *CS*) exige au préalable l'actualisation de cette vertu chez les individus-citoyens, laquelle suppose à son tour des mœurs saines (non

¹⁵⁸⁵ *CS*, II, 7, p. 381.

¹⁵⁸⁶ *CS*, I, *Préambule*, OC III, p. 351. Ici, il s'agit de prendre les Polonais tels qu'ils sont.

¹⁵⁸⁷ *CGP*, XV, OC III, p. 1040-1041.

¹⁵⁸⁸ Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot, 2002, p. 276-277.

corrompues), afin que la volonté générale puisse s'accomplir. Aussi, comme l'énonce clairement Rousseau dans le passage du *DEP* déjà plus largement cité précédemment, il s'agit de faire en sorte que toutes les volontés particulières se rapportent à la volonté générale : « comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu »¹⁵⁸⁹. La tâche du législateur (dans la fonction exceptionnelle qui lui est attribuée) réside précisément dans cette capacité à faire converger les volontés particulières vers la volonté générale. Pour viser cette congruence, il devra agir sur les mœurs mais sans violence pour l'individu. Même si Rousseau considère que les mœurs se corrompent inéluctablement avec le temps, il soutient aussi l'idée qu'il faut agir sur celles-ci, car les bonnes mœurs conduisant à l'exercice de la vertu politique, elles sont condition de l'effectivité des lois.

Pourquoi Rousseau a-t-il recours au personnage du législateur au moment de la fondation de l'État ? Le livre I et les six premiers chapitres du *CS* ont pour objectif principal de montrer en quoi pourrait consister un état civil légitime. Or, lors de la fondation de l'État, le peuple, même s'il doit être l'unique auteur des lois, n'est pas encore en capacité de satisfaire à l'exigence que requiert l'établissement d'un système de législation, et ce, par manque de sagesse et de prévoyance : « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait pas ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? »¹⁵⁹⁰.

Et si le peuple n'en est pas capable, c'est en quelque sorte parce qu'il s'ignore encore en tant que peuple, ou comme l'écrit Florent Guénard c'est parce qu'il « n'est pas capable de dire ce qu'il est »¹⁵⁹¹. Il est ainsi, selon Rousseau, dans l'incapacité de définir les lois qui lui conviennent. C'est pourquoi il est nécessaire pour notre auteur, afin de résoudre cette difficulté, de recourir à la nécessaire intervention du législateur pour établir des lois pertinentes pour un peuple dans l'enfance, car, en substance, le peuple ne peut pas être avant les lois ce qu'il doit devenir par elles. Il s'ensuit, nous semble-t-il, le choix d'un gouvernement de type aristocratique, entendu comme le gouvernement des plus vertueux, afin d'appliquer (d'exécuter) ces lois de manière juste et bonne. Notons que cette idée d'un gouvernement des meilleurs ouvre la possibilité d'une critique des gouvernements contemporains, pour lesquels il serait préférable que les citoyens les plus vertueux soient choisis comme magistrats, plutôt que ceux issus d'une reproduction des élites - bien connue de la sociologie critique -

¹⁵⁸⁹ OC III, p. 252.

¹⁵⁹⁰ CS, II, 6, OC III, p. 380.

¹⁵⁹¹ *Rousseau et le travail de la convenance*. Paris : Honoré Champion, 2004, p. 473.

provenant globalement des mêmes écoles, des mêmes réseaux et de la même origine sociale. Cependant ce choix d'une légitimité politique fondée sur le niveau de vertu pose le problème de la détermination des critères susceptibles d'évaluer la vertu politique, ainsi que celui de la nécessité préalable de s'entendre sur la valeur attribuée à ceux-ci.

Les derniers chapitres des *CGP* éclairent ces interrogations. Après avoir proposé, au chapitre XIII, un *cursus honorum* électif - « une marche graduelle » dans l'accès de « [t]ous les membres actifs de la République » aux « affaires publiques », c'est-à-dire encore « ceux qui auront part à l'administration »¹⁵⁹² - selon lequel tous les rangs dans les charges publiques doivent être également accessibles à tous les citoyens qui les rempliront graduellement selon une courbe croissante de leur degré de vertus et de talents, Rousseau écrit en ouverture du chapitre XIV que ce projet pourrait permettre de lever les difficultés qui « se réduisent à celle de donner à l'État un chef dont le choix ne cause pas des troubles et qui n'attente pas à la liberté. Ce qui augmente la même difficulté est que ce chef doit être doué des grandes qualités nécessaires à quiconque ose gouverner les hommes libres »¹⁵⁹³. Notons que dans ces « grandes qualités », qui certes ne sont pas extraordinaires, il est possible de reconnaître une proximité avec la figure du législateur. En outre, puisqu'il occupe la place plus élevée dans l'administration de l'État, la vertu de ce « chef » doit être exemplaire. Il doit être capable de gouverner des hommes libres et, par conséquent, doit agir vertueusement afin qu'ils le demeurent. Aussi doit-il gouverner selon les lois qui sont l'expression de la volonté générale. Il est celui qui doit le mieux être en mesure de conformer sa volonté particulière à la volonté générale.

Arrêtons-nous sur le portrait singulier voire paradoxal de la figure extraordinaire du législateur dressé par Rousseau. Tout d'abord, il s'agit d'un homme pourvu de qualités surhumaines, car il doit pouvoir, grâce à « une intelligence supérieure », saisir « toutes les passions des hommes » sans en ressentir une seule¹⁵⁹⁴, ainsi que connaître précisément la nature humaine tout en en restant indépendant. Ensuite, ce personnage occupe une position extra-étatique ou plutôt peut-être une position de dedans-dehors à l'image de Rousseau observateur analyste des sociétés de son temps ? Son emploi « n'est point magistrature [et] n'est point souveraineté »¹⁵⁹⁵. Il ne saurait en effet en être autrement car seule la volonté générale émanant du peuple doit être souveraine dans l'État. C'est pourquoi, Rousseau cite

¹⁵⁹² *CGP*, XIII, OC III, p. 1020. Tout le chapitre est consacré à la description étape après étape de ce parcours (p. 1020-1029) sur lequel nous reviendrons plus en détail dans notre troisième partie où nous établissons un rapport avec l'époque contemporaine.

¹⁵⁹³ *CGP*, XIV, OC III, p. 1029.

¹⁵⁹⁴ *CS*, II, 7, OC III, p. 381.

¹⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 382.

Lycurgue qui a abdiqué sa souveraineté pour ensuite donner des lois à la cité de Sparte. L'autre exemple significatif que Rousseau utilise est celui des rédacteurs du premier corpus de premières lois romaines écrites, la Loi des douze tables de Rome (Ve av. J.C.) - les décevirs -, des lois qui auraient toujours reçu l'approbation des citoyens romains avant promulgation, des citoyens réunis en assemblée - les *comitia curiata*. Que ces faits soient historiquement attestés ou non, le choix de Rousseau d'utiliser cet exemple montre une fois encore l'importance accordée par notre auteur au principe selon lequel l'exercice de la souveraineté ne saurait se trouver dans d'autres mains que dans celles des citoyens assemblés. Le respect de ce principe – les lois rédigées par le législateur doivent recevoir l'assentiment du souverain, c'est-à-dire être « soumise[s] aux suffrages libres du peuple »¹⁵⁹⁶ - est nécessaire afin de s'assurer de l'intégrité de la volonté générale.

Cependant, Rousseau est confronté à un problème qui peut se résumer par l'idée bien connue qu'il faudrait que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent être par elles. Il a la conviction que les individus auront tendance à résister aux lois proposées par le législateur, et ce, du fait de leur manque de lumières dû à leur état de peuple naissant, qui ne leur permet pas de saisir la complexité d'un système de législation austère. Ce système rédigé par le législateur exige de la part du peuple la sagesse et la vertu qui lui font défaut au moment de sa naissance et qui sont pourtant nécessaires afin qu'il puisse approuver ce système. C'est le sens du propos suivant :

Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée : chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continues qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles¹⁵⁹⁷.

Cet état d'insuffisance des lumières du peuple rend nécessaire de faire reposer l'action du législateur sur un autre moyen : la formation des bonnes mœurs. Aussi, si la première tâche dévolue au législateur consiste à rédiger des lois adéquates à un peuple donné, la seconde vise à orienter le peuple vers les bonnes mœurs. Cette seconde tâche est la plus importante car les lois ne produiront un effet réel qu'à la condition que les individus-citoyens puissent vouloir ce qu'elles exigent.

¹⁵⁹⁶ CS, II, 7, OC III, p. 383.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*

2.3.3.1.2 *De l'importance des mœurs dans la théorie politique de Rousseau : l'inébranlable clé de voûte de la constitution de l'État*

Si les politiques étaient moins aveuglés par leur ambition, ils verraient combien il est impossible qu'aucun établissement quel qu'il soit, puisse marcher selon l'esprit de son institution, s'il n'est dirigé selon la loi du devoir; ils sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement¹⁵⁹⁸.

La force des mœurs réside dans le fait qu'elles dirigent les volontés, ce qui marque une différence avec les lois, et qu'elles puissent ainsi exprimer « immédiatement l'attachement à la loi »¹⁵⁹⁹. Aussi, l'adhésion intérieure de l'individu à la loi est la condition de la force et de l'effectivité de cette dernière (c'est aussi la définition rousseauiste de la vertu civique). Et Rousseau souligne la clairvoyance des législateurs antiques qui ont su mesurer que « l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être »¹⁶⁰⁰. Le Genevois affirme ici l'unité nécessaire de la politique et de la morale, comme il le fait également dans l'*Émile* au moment de l'éducation des passions où il soutient que « ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux »¹⁶⁰¹. La morale désigne dans ces deux extraits les mœurs en rapport avec le pouvoir politique réel, et l'unité proclamée souligne que les passions, les mœurs et les opinions, dépendent des rapports de pouvoir dans lesquels les hommes vivent. Selon ce sens, l'articulation entre politique et morale renvoie donc à l'action sur les mœurs.

C'est pourquoi les législateurs antiques ont cherché à instituer des « règlements sur les mœurs » et toutes sortes de « maximes publiques »¹⁶⁰². Dès lors, on comprend pourquoi, à la fin du livre du *CS*¹⁶⁰³, Rousseau, répartissant les différentes lois en quatre sortes, attache une importance décisive à la quatrième¹⁶⁰⁴, « dont le grand législateur s'occupe en secret », car « le succès de toutes les autres » dépend de celle-ci. Cette quatrième catégorie de lois est :

[...] la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les cœurs de citoyens; qui fait la véritable constitution de l'État; qui prend

¹⁵⁹⁸ *DEP*, OC III, p. 252.

¹⁵⁹⁹ Géraldine Lèpan, *Rousseau et le patriotisme*. Paris : Honoré Champion, 2007, p. 144.

¹⁶⁰⁰ *DEP*, OC III, p. 251.

¹⁶⁰¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 524.

¹⁶⁰² *DEP*, *ibid.*, p. 252.

¹⁶⁰³ II, 12, OC III, p. 393-394.

¹⁶⁰⁴ Les trois premières sortes de lois : les « lois politiques » ou « fondamentales » qui sont l'objet principal du *CS*, les « lois civiles » (relations entre les citoyens) et les « lois criminelles » (sanction du non-respect de toutes les autres lois).

tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers, qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef¹⁶⁰⁵.

Dans le rousseauisme, la société - l'opinion publique, les mœurs - se trouve largement façonnée par l'institution politique en tant que « partie dont le grand Législateur s'occupe en secret ». V. Goldschmidt a traité de cette question, en soulignant que le Législateur est celui dont la sagesse est seule capable de guider la volonté générale¹⁶⁰⁶. Par le pacte d'association qui fonde la légitimité des sociétés politiques, les hommes deviennent des citoyens. Ce type de contrat évacue toute soumission à autrui - ou tout rapport d'autorité interindividuel -, les associés y « prennent collectivement le nom de peuple »¹⁶⁰⁷ et sont la source du pouvoir souverain. Cet acte pose aussi la « suprême direction de la volonté générale »¹⁶⁰⁸, mais cette dernière doit être « toujours éclairée »¹⁶⁰⁹. C'est pour remplir cette condition qu'intervient le personnage du législateur, lequel « sans toucher au primat de la volonté [point sur lequel Rousseau est en accord avec Hobbes¹⁶¹⁰], [...] éclaire celle-ci par l'entendement ». Ce personnage extraordinaire « institue le peuple, conciliant ainsi les volontés particulières avec la volonté générale (par où il résout le problème de l'éducation morale et politique). [...] il symbolise le passage de l'idée à l'histoire »¹⁶¹¹.

En outre, si le législateur doit s'efforcer d'agir sur les mœurs afin de susciter l'amour de nouvelles lois, Rousseau semble aussi soutenir la réciproque, à savoir que les lois nouvelles pourront également agir sur les mœurs. En effet, le Genevois fait de la « force des lois », avec « l'empire de l'opinion » et « l'attrait du plaisir », les « trois sortes d'instruments avec lesquels on p[eut] agir sur les mœurs d'un peuple »¹⁶¹². Reste que l'efficace n'est pas immédiate, car il faut plus de temps pour faire évoluer les mœurs que les lois (cf. l'extrait ci-dessus du *CS*). Cependant, il faut noter que Rousseau se défend de soutenir que les lois doivent régler les mœurs. C'est pourquoi, il opère une distinction au chapitre VII du livre IV du *CS* entre les lois et la législation : « [...] la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation

¹⁶⁰⁵ *CS*, II, 12, OC III, p. 394.

¹⁶⁰⁶ Victor Goldschmidt. *Etudes de philosophie moderne: Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Hegel, Schopenhauer*. « Rousseau et le droit ». Paris : Vrin, 1984, p. 140-142.

¹⁶⁰⁷ *CS*, I, 6, OC III, p. 362.

¹⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 361. Déjà cité.

¹⁶⁰⁹ *CS*, II, 3, OC III, p. 372.

¹⁶¹⁰ Hobbes, *De cive*, II, VI, 19, *op. cit.*, p. 184.

¹⁶¹¹ Goldschmidt. *Op. cit.*, p. 139.

¹⁶¹² *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 20-21.

qui les fait naître »¹⁶¹³. Il s'agit donc bien d'influer sur les mœurs, et non de les régler directement, d'où l'on comprend l'emploi du terme « législation » qui désigne les principes des lois, et non l'ensemble des lois elles-mêmes. Ainsi, l'action du législateur vise en outre à renforcer les véritables lois (émanant de la volonté générale et portant sur une matière générale), afin que les intérêts particuliers ne soient pas en mesure d'usurper le pouvoir commun.

2.3.3.1.3 De la formation de l'opinion publique par des objets d'admiration dignes de l'estime publique, à la vertu civique

En entrant en société, l'individu chez Rousseau change de nature en devenant citoyen. Alors que « [...] le sauvage vit en lui-même », il en va tout autrement de « l'homme sociable toujours hors de lui [qui] ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »¹⁶¹⁴. Cette quatrième sorte de lois que les mœurs constituent est la « plus importante » de toutes, d'une part parce que l'état des mœurs conditionne l'obéissance aux trois autres types de lois rédigées par le législateur, d'autre part parce que les mœurs agissant sur les volontés, elles favorisent le passage bénéfique d'une obéissance à la loi par l'autorité à la même obéissance par l'habitude, et permettent ainsi une adhésion durable du peuple qui le maintient dans « l'esprit de son institution »¹⁶¹⁵. Dès lors on comprend pourquoi que les « mœurs », les « coutumes » et « l'opinion » sont les lois au centre des préoccupations du législateur : elles garantissent le « succès de toutes les autres ». Ce quatrième type de lois permet au législateur de résoudre les difficultés relatives à la constitution de l'État.

Ainsi, l'action sur les bonnes mœurs permet le passage bénéfique d'une obéissance à la loi par l'autorité à une obéissance par l'habitude, c'est-à-dire une autorité qui va de soi. De bonnes mœurs sont alors une condition de la réalisation de la loi ; elles sont nécessaires à la réalisation de la vertu civique ou politique. Dans les *LEM*, nous l'avons déjà relevé, la vertu politique du citoyen rejoint l'amour de la justice et des lois : la justice est que les conditions soient égales pour tous, le citoyen ne « veut que les lois et que l'observation des lois »¹⁶¹⁶.

¹⁶¹³ OC III, p. 459.

¹⁶¹⁴ *Second Discours*, OC III, p. 193.

¹⁶¹⁵ CS, II, 12, OC III, p. 394.

¹⁶¹⁶ *LEM IX*, OC III, p. 890.

Rousseau souligne le lien nécessairement étroit entre les lois et les mœurs dans la poursuite de l'objectif de la réalisation de la vertu civique.

Dans son premier *Discours*, Rousseau entend montrer que le siècle des Lumières constitue un moment de l'histoire caractérisée par une dégradation des mœurs due à un processus de changement de l'opinion publique à l'égard des sciences et des arts (et en particulier du luxe) qui arrive à un niveau inédit dans ce XVIII^e siècle. La tendance de ses contemporains à discréditer la vertu, au profit d'un attrait pour le luxe, conduit Rousseau à se forger la conviction que les mœurs des peuples européens des Lumières sont irrémédiablement corrompues. Dans ce siècle, une querelle intellectuelle oppose les partisans de la défense des bienfaits (moraux et politiques) du commerce (comme pouvant conduire à l'indépendance des individus face aux princes ; mais aussi en tant que vecteur de lien social entre les individus du fait d'une interdépendance) et du luxe (généré par le commerce pouvant amener les individus à policer leurs manières et à acquérir des habitudes plus civilisées) à leurs adversaires comme Rousseau¹⁶¹⁷, lequel y voit tout au contraire une corruption des mœurs d'une ampleur inégalée dans l'histoire. Dans ces *Fragments sur le luxe, le commerce et les arts*, Rousseau affirme que le luxe a toujours été condamné par les opinions publiques successives des peuples de l'Antiquité :

Tous les anciens ont regardé le luxe comme un signe de corruption dans les mœurs et de faiblesse dans le gouvernement [...] toutes les nations se sont accordées dans tous les temps à condamner le luxe, même en s'y abandonnant, sans que durant une si longue suite de siècles aucun philosophe se soit avisé de contredire là-dessus l'opinion publique¹⁶¹⁸.

La critique de Rousseau de ses contemporains philosophes des Lumières repose principalement sur l'idée que ceux-ci, en imaginant des systèmes originaux, recherchent davantage la distinction et l'estime publique plutôt que la sagesse et la vérité : « Où est le philosophe qui pour sa gloire ne tromperait pas volontiers le genre humain ? Où est celui qui dans le secret de son cœur se propose un autre objet que de se distinguer ? Pourvu qu'il élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents »¹⁶¹⁹. Cette volonté intéressée de se distinguer a conduit ces philosophes à défendre sur le luxe une thèse historiquement admise par l'opinion publique, en soutenant ainsi « contre l'expérience de tous les siècles, que le luxe fait la splendeur des États ». Ce désir de se distinguer apparaît avec les modernes, il est inconnu des anciens : « Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs ;

¹⁶¹⁷ À ce sujet, cf. : Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, op.cit., p. 411-416.

¹⁶¹⁸ OC III, p. 517-518.

¹⁶¹⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 569.

les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent »¹⁶²⁰. Rousseau s'inscrit ici dans un républicanisme classique en opposant luxe et richesses d'un côté, amour de la patrie et vertu de l'autre¹⁶²¹, alors que les écrivains et philosophes des Lumières « sourient dédaigneusement à ces vieux mots de patrie et de religion, et consacrent leurs talents et leur philosophie à détruire et avilir tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes »¹⁶²². C'est précisément par ce processus de mépris pour la vertu que la corruption des mœurs atteint pour Rousseau un point historique de non-retour, lequel correspond au moment où l'amour de la patrie¹⁶²³ et la vertu ne sont plus pour l'opinion publique des valeurs dignes d'estime publique et sont dénigrés au point de devenir des « chimères ». Rousseau soutient :

[...] que tous les peuples barbares, ceux mêmes qui sont sans vertu honorent cependant toujours la vertu, au lieu qu'à force de progrès, les peuples savants et philosophes parviennent enfin à la tourner en ridicule et à la mépriser. C'est quand une nation est une fois à ce point, qu'on peut dire que la corruption est au comble et qu'il ne faut plus espérer de remèdes¹⁶²⁴.

Pour le Genevois, dans ce siècle éclairé, le goût pour les sciences et les arts conduit les peuples à étendre « des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés », étouffe « en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés », et leur fait « aimer leur esclavage »¹⁶²⁵. Aussi doute-t-il de voir ces peuples émettre le désir

¹⁶²⁰ Premier *Discours*, OC III, p. 19. Nous soulignons que Rousseau ne condamne pas le commerce en soi, mais souhaiterait qu'il se fonde sur : « [...] des échanges réels où la commodité de chaque contractant tienne lieu de profit à tous deux » (*Nouvelle Héloïse*, V, 2, OC II, p. 548).

¹⁶²¹ Jean-Jacques Rousseau. *Fragments sur les lettres et la vertu* (Autour de la Préface de « Narcisse », 1752). In : Œuvres complètes 2 : œuvres philosophiques et politiques : des premiers écrits au Contrat social 1735-1762. Préface de Jean Fabre ; Introduction, présentation et notes de Michel Launay. Paris : Seuil, 1971, L'Intégrale, p. 180-181.

¹⁶²² Premier *Discours*, OC III, p. 19.

¹⁶²³ Dans sa pensée politique, Rousseau souligne la nécessité d'un amour de la patrie, notamment dans son *Projet de constitution pour la Corse* et ses *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, où il affirme l'importance pour un État de veiller à créer et perpétuer un sentiment populaire d'attachement à la communauté (politique). Ainsi, les Polonais pourront lutter efficacement contre les Russes grâce à la force de ce sentiment, que Rousseau préconise de favoriser dès l'enfance en éduquant à l'amour de la patrie : « Vous ne sauriez empêcher qu'ils vous engloutissent, faites au moins qu'ils ne puissent vous digérer » (*CGP*, OC III, p. 959-960). La défense de la patrie apparaît comme une charge impérative pour le citoyen, qui doit savoir prendre les armes pour défendre son pays (conception d'un citoyen sacrificiel, cf. les exemples de la mère spartiate ou du citoyen polonais). On peut penser aussi à l'influence de ses lectures de jeunesse - Plutarque (*Vies parallèles des hommes illustres*) notamment duquel Rousseau est lecteur et admirateur -, sur sa conception du citoyen (vertus morales, attachement à la patrie), avec notamment la figure de Caton le Censeur dans la République romaine (234-149 av. J.-C.), pour qui le citoyen doit avant tout faire montre d'amour pour sa patrie. Cependant, il ne nous semble pas pour autant possible de réduire les charges et responsabilités du citoyen rousseauiste à cette obligation de défense (si importante soit elle aux yeux de Rousseau), ni de penser que celle-ci soit vraiment centrale dans sa conception de la citoyenneté. Il nous paraît plus juste de penser qu'elle l'est moins que le devoir de contrôle de l'action de l'exécutif, ainsi que le montre avec force la place qu'occupe cet aspect dans les *Lettres écrites de la montagne*. Dire que la citoyenneté rousseauiste va bien au-delà de son rapport à la patrie permet de relativiser l'importance accordée dans la bibliographie rousseauiste à la dimension patriotique de sa conception de la citoyenneté.

¹⁶²⁴ *Dernière réponse de J.-J. Rousseau, de Genève, [à Bordes]*, OC III, p. 76.

¹⁶²⁵ Premier *Discours*, OC III, p. 7.

de quitter cet état d'asservissement, ainsi qu'il l'écrit au début du *CS* : « Les esclaves perdent tout dans leurs fers¹⁶²⁶, jusqu'au désir d'en sortir »¹⁶²⁷. C'est pourquoi, selon notre auteur, ces peuples auront tendance à résister au projet de réforme initié par le législateur, ce dernier devant alors renoncer à réformer un « peuple chargé de vices [...] [qui] ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin »¹⁶²⁸. Ainsi, Rousseau montre comment un peuple peut se placer lui-même dans un état d'asservissement. Selon le Genevois, la réalisation de la liberté politique d'un peuple donné dépend nécessairement de l'état historique de ses mœurs.

Dans sa proposition d'exposer les principes légitimes du droit politique, Rousseau montre un Législateur qui prend en considération le caractère irrémédiable de la corruption des mœurs chez les peuples modernes. Ce dernier est contraint de « pactiser avec les évolutions historiques »¹⁶²⁹ de chaque peuple et doit se contenter d'un dessein plus modeste que celui d'une régénérescence de la vertu civique. Ainsi est-il tenu à la prudence et à l'application de palliatifs dans son projet de législation :

Quand le mal est incurable, le médecin applique des palliatifs, et proportionne les remèdes, moins aux besoins qu'au tempérament du malade. C'est aux sages législateurs d'imiter sa prudence; et, ne pouvant plus approprier aux peuples malades, la plus excellente police, de leur donner du moins, comme Solon, la meilleure qu'ils puissent composer¹⁶³⁰.

Comme les mœurs sont corrompues de manière irréversible - « le mal est incurable », il serait illusoire pour le législateur de songer à rétablir la vertu, aussi doit-il proportionner ses « remèdes » et proposer une réforme adaptée à l'état des mœurs du peuple visé ; c'est en ce sens que Rousseau écrit qu'il doit mener une action appropriée au « tempérament du malade ». Le philosophe genevois pense alors à un remède surprenant :

[...] les mêmes causes qui ont corrompu les peuples [à savoir les sciences et les arts] servent quelques fois à prévenir une plus grande corruption; c'est ainsi que celui qui s'est gâté le tempérament par un usage indiscret de la médecine, est forcé de recourir encore aux médecins pour se conserver en vie; et c'est ainsi que les arts et les sciences après avoir fait éclore les vices, sont nécessaires pour les empêcher de se tourner en crimes ; elles les couvrent au moins d'un vernis qui ne permet pas au poison de s'exhaler aussi librement. Elles détruisent la vertu, mais elles en laissent le simulacre public qui est toujours une belle chose¹⁶³¹.

¹⁶²⁶ Rousseau exprime ici son mépris pour les esclaves. Il faut sans doute comprendre que ces derniers ont perdu jusqu'à leur qualité d'homme, à savoir leur liberté.

¹⁶²⁷ I, 2, OC III, p. 353.

¹⁶²⁸ *CS*, II, 8, OC III, p. 385.

¹⁶²⁹ Géraldine Lepan, *Rousseau et le patriotisme*, op. cit., p. 171.

¹⁶³⁰ *Observations de Jean-Jacques Rousseau, sur la Réponse à son discours*, OC III, p. 56.

¹⁶³¹ *Préface au Narcisse*, OC II, p. 972.

L'action du législateur étant dépendante d'un contexte historique donné, celui-ci ne cherche pas à établir la réforme idéale, une réforme universalisable. Il doit se contenter, si l'on peut dire, de produire la plus adaptée à l'état des mœurs du peuple concerné - ce qui est très explicite dans les *CGP*, texte que nous allons examiner ci-dessous -, en appliquant des palliatifs à la corruption pour que le mal ne s'aggrave pas. C'est pourquoi le législateur doit maintenir et utiliser, tel un « remède dans le mal » - si l'on veut emprunter au titre de l'ouvrage de Jean Starobinski ou à Rousseau directement dans le *Manuscrit de Genève* : « efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir »¹⁶³² -, les sciences et les arts qui peuvent servir indirectement à réduire la corruption. Sur ce thème, Claude Habib relie la recherche du remède dans le mal chez Rousseau à l'irréversibilité de l'histoire, en particulier s'agissant de l'entrée sans retour dans l'activité de penser :

Le caractère irréversible de l'engagement dans la pensée, et plus généralement dans l'histoire, communique avec l'argument du moindre mal. Au point où en sont les choses, les arts et les sciences contiennent une corruption qu'ils ont produite et dont ils résultent [...] Cet argument du moindre mal assouplit considérablement la condamnation initiale du monde moderne, d'abord en ce qu'il permet d'y vivre. Il autorise Rousseau, et ses contemporains bien intentionnés, à chercher le remède dans le mal, c'est-à-dire à se consacrer aux arts, aux sciences et aux choses de l'esprit, nonobstant les envolées romaines du premier *Discours*. On voit que la méditation, qui est un mal au regard de la nature élémentaire de l'homme, est devenue, sinon un bien, du moins un moindre mal dans l'état actuel des choses¹⁶³³.

Il convient alors de rechercher les conditions d'une réalisation du « moindre mal », en composant définitivement avec les choses et les hommes tels qu'ils sont.

S'agissant de cette recherche du remède dans le mal, signalons aussi l'hypothèse émise par L. Vincenti, à partir de la suite du passage ci-dessus du *Manuscrit de Genève* - « Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale »¹⁶³⁴ -, de comprendre l'évolution de l'œuvre politique du Genevois selon ce principe, en voyant le *CS* comme le remède d'un mal que le second *Discours* se bornait à dénoncer :

la résurgence de l'intérêt particulier comme intérêt privé, en l'occurrence et inévitablement celui du gouvernement, du corps particulier assurant l'exécutif, et qui est cause de la mort des sociétés politiques. La suppression, dans le *Contrat*, du second pacte du *Discours*, pacte de soumission, est bien ce qui tente de conjurer la mort du corps politique, en subordonnant l'exécutif au législatif¹⁶³⁵.

¹⁶³² I, 2, OC III, p. 288.

¹⁶³³ Claude Habib, « Contradictions de Rousseau », *op. cit.*, 2015.

¹⁶³⁴ I, 2, OC III, p. 288.

¹⁶³⁵ Luc Vincenti. *La braise et les cendres*. Conférence prononcée lors du colloque de la fondation Gabriel Péri « Rousseau à l'épreuve des siècles », Paris, le 3 février 2012. Consulté les 28 et 29 août 2018 à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/braises_cendres.html.

2.3.3.1.4 L'importance de la vertu civique dans le cas pratique d'un gouvernement pour la Pologne : agir sur l'opinion publique

Avant de poursuivre sur la tâche qui incombe au législateur, il s'avère indispensable de nous arrêter sur le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle. Dans son célèbre ouvrage *L'Espace public* (1962), le philosophe allemand Jürgen Habermas décrit comment la période qui s'étend de la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle marque la naissance d'une opinion publique en Allemagne, en Angleterre et en France, qui est qualifiée alors de sens public, de sens commun, de voix commune ou encore d'esprit public. Prenant l'ouvrage d'Habermas pour point de départ d'une réflexion sur l'apparition du syntagme « opinion publique », son ambiguïté et sa transformation en « maître-mot »¹⁶³⁶, Bertrand Binoche, dans *Religion privée, opinion publique*, soutient la thèse qu'il résume comme suit : « c'est parce que la religion devint privée que l'opinion devint publique »¹⁶³⁷. Selon le chercheur, pour comprendre la formation de l'opinion publique, il faut nécessairement rapprocher cette idée des « formidables défis induits par celle de tolérance », puisqu'il constate une coïncidence historique vers 1750 : « la tolérance a triomphé dans les esprits éclairés et, à peu près au même moment, l'opinion publique acquiert sa signification moderne [...] on la brandit comme instance de légitimation et on cherche à lui garantir ses conditions de possibilité »¹⁶³⁸. Ainsi, B. Binoche pense que le vide laissé par la religion devenue affaire privée, cessant ainsi de constituer le lien civil, a fait naître l'idée d'une société fondée sur le désaccord réglé d'opinions en perpétuelle évolution. S'est alors posé la question de savoir comment des croyances diverses pourraient ne pas impliquer inévitablement une opinion publique floue, équivoque, « sans cesse évoquée et toujours évanouissante »¹⁶³⁹.

Lorsque Rousseau problématise l'opinion publique dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758), il ne s'agit pas encore de la signification moderne du concept, puisqu'il y voit encore « la médiation requise pour modifier les comportements »¹⁶⁴⁰ : « Par où le gouvernement peut-il donc avoir prise sur les mœurs ? Je réponds que c'est par l'opinion publique »¹⁶⁴¹. L'opinion publique est dépeinte par notre auteur comme résistante au changement et difficile à modifier, en particulier pour le législateur. Pour B. Binoche, la France de la période 1750-1765 montre que « l'opinion publique » demeure « du côté de

¹⁶³⁶ *Religion privée, opinion publique*. Paris : Vrin, 2012, p. 126.

¹⁶³⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶³⁸ Binoche, *Religion privée, opinion publique, op. cit.*, p. 17-18.

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁴¹ OC V, p. 61.

l'opinion »¹⁶⁴², ce dont témoigne Rousseau qui, par « opinion publique », désigne toujours l'« estime publique » - qui détermine la réputation¹⁶⁴³. Le Genevois l'identifie au *préjugé public*, qu'il convient, selon lui dans cette lettre, de déraciner. L'objectif est de « faire en sorte que la justice et la raison deviennent opinion », mais sans employer « la puissance de persuasion de la raison elle-même ». Tant que l'opinion publique reste du côté du préjugé, elle demeure ainsi « indifférente à l'argumentation »¹⁶⁴⁴. C'est pourquoi, nous verrons ci-après qu'il incombe alors au grand législateur la tâche d'agir insensiblement sur l'opinion publique en utilisant des procédés liés à la satisfaction de l'amour-propre.

L'entreprise du législateur exige que les individus soient préalablement disposés à exercer la vertu. Dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1770-1771), Rousseau confronte ses principes politiques établis dans le *CS* à la réalité du cas pratique de cet État, dont le contexte est celui d'un État soumis à l'influence des grandes puissances voisines - l'Empire russe notamment. Le comte Michel Wielhorski, représentant de la noblesse polonaise, demande à plusieurs penseurs dont Mably et Rousseau de rédiger un projet de gouvernement pour une Pologne libérée de ces pressions extérieures. Les deux répondent positivement à cette demande. Le Genevois fournit par là même l'exemple d'un législateur dont l'action suppose cette condition d'une disposition des individus à l'exercice de la vertu politique. La vertu apparaît alors comme un fondement essentiel de la théorie politique de Rousseau, d'une part car ses principes majeurs reposent sur elle, d'autre part parce que sans elle sa théorie semble se révéler inefficace. Dans son texte, Rousseau soutient la volonté de résistance à l'oppression et d'indépendance de la part de ces confédérés polonais à l'égard des grandes puissances, en vantant leur « courage », leur « constance » ou encore « la justice de leur cause »¹⁶⁴⁵. Rousseau est admiratif car les Polonais ont su aimer et défendre leur liberté : « Vous aimez la liberté, vous en êtes dignes ; vous l'avez défendue contre un agresseur puissant et rusé qui feignant de vous présenter les liens de l'amitié vous chargeait des fers de la servitude » ; et, réutilisant une formule marquante du *CS*, il affirme qu'ils ont réussi à briser « les fers » tout comme l'avaient fait les Romains¹⁶⁴⁶.

¹⁶⁴²Binoche, *Religion privée, opinion publique, op. cit.*, p. 126.

¹⁶⁴³ Par exemple : « Parmi les singularités qui distinguent le siècle où nous vivons, de tous les autres, est l'esprit méthodique et conséquent qui depuis vingt ans dirige les opinions publiques. [...] Depuis que la secte philosophique s'est réunie en un corps, sous des chefs, ces chefs, par l'art de l'intrigue auquel ils se sont appliqués, devenus les arbitres de l'opinion publique, le sont par elle de la réputation, même de la destinée des particuliers, et, par eux de celle de l'État » (Troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 964-965).

¹⁶⁴⁴ Binoche, *ibid.*, p. 127.

¹⁶⁴⁵ *CGP*, XV, OC III, p. 1037.

¹⁶⁴⁶ *CGP*, I, OC III, p. 954.

Ainsi, Rousseau fait l'éloge de la résistance des Confédérés visant l'indépendance de leur peuple, cette dernière étant une condition à l'exercice de leur liberté. Par cette résistance, ils sont désormais libres et dignes de l'être. Le philosophe genevois attribue à la résistance des polonais et à leur volonté de retrouver leur indépendance la conséquence positive d'avoir produit en eux l'estime pour leur patrie et leur nation ainsi que l'orgueil, une passion qu'il oppose à la vanité ; les deux - la première positive, la seconde négative - constituant les « deux branches de l'amour-propre »¹⁶⁴⁷. La valeur différentielle que Rousseau leur attribue découle du type d'objet sur lequel elles portent. Alors qu'idéalement, selon Rousseau, de la nature de l'objet devrait dépendre le niveau d'estime accordé par l'opinion publique. La réalité de l'opinion publique du XVIIIe siècle est toute autre comme le regrette Rousseau dans son *Projet de constitution pour la Corse* :

L'opinion qui met un grand prix aux objets frivoles produit la vanité; mais celle qui tombe sur des objets grands et beaux par eux-mêmes produit l'orgueil [...]. L'orgueil est plus naturel que la vanité puisqu'il consiste à s'estimer par des biens vraiment estimables; au lieu que la vanité, donnant un prix à ce qui n'en a point est l'ouvrage de préjugés lents à naître¹⁶⁴⁸.

En suivant cette distinction, on peut qualifier un peuple de corrompu lorsque ses membres cherchent à se distinguer par des objets « frivoles » comme le luxe et les richesses. Cependant, on peut se poser la question de savoir ce que sont des objets nobles, dignes d'estime publique ?

Dans son *PCC*, Rousseau distingue de nouveau orgueil et vanité : « Comme il n'y a rien de plus réellement beau que l'indépendance et la puissance tout peuple qui se forme est d'abord orgueilleux. Mais jamais peuple nouveau ne fut vain car la vanité, par sa nature, est individuelle ; elle ne peut être l'instrument d'une aussi grande chose que de former un corps de nation ». Alors que l'orgueil est tourné vers des objets nobles car ils visent des biens collectifs (notamment le peuple lui-même dans une lutte pour l'indépendance, ce qui fait écrire à Rousseau que le peuple donne un prix à « des objets grands et beaux par eux-mêmes »¹⁶⁴⁹), la vanité se tourne vers des biens individuels et exclusifs (luxe, richesses). C'est pourquoi, le Genevois parle de « noble orgueil » à l'endroit des Confédérés polonais et de leur résistance : « [...] commencez toujours par donner aux Polonais une grande opinion d'eux-mêmes et de leur patrie : après la façon dont ils viennent de se montrer, cette opinion ne sera pas fausse »¹⁶⁵⁰.

¹⁶⁴⁷ *PCC*, OC III, p. 937.

¹⁶⁴⁸ *PCC*, OC III, p. 938.

¹⁶⁴⁹ *PCC*, OC III, p. 938.

¹⁶⁵⁰ *CGP*, III, OC III, p. 961.

Au terme des *CGP*, Rousseau souligne qu'il ne s'agit pas pour le législateur de transformer radicalement la société ou les individus-citoyens, mais plus modestement de partir de la réalité de ceux qu'ils sont et non de ceux qu'ils doivent être après l'entreprise du législateur et l'exercice pratique des lois : « N'ébranlez jamais trop brusquement la machine. [...] Ne pouvant créer tout d'un coup de nouveaux citoyens il faut commencer par tirer parti de ceux qui existent; et offrir une route nouvelle à leur ambition, c'est le moyen de les disposer à le suivre »¹⁶⁵¹. Sur ce point, l'unité de la pensée de Rousseau se donne à voir dans le *PCC* : « Il s'agit moins de devenir autres que vous n'êtes, mais de savoir vous conserver tels »¹⁶⁵². Lorsque Rousseau indique qu'il s'agit pour le législateur de « tirer parti de ceux qui existent », il sous-entend qu'il faut partir de l'orgueil qui oriente leur amour-propre en suscitant le désir de se distinguer, mais positivement vers un objet plus noble, le dévouement envers la patrie, donc le bien commun. Il s'agit pour le législateur de s'appuyer sur l'orgueil et de l'orienter vers d'autres objets d'admiration, des objets dignes d'estime publique car tournés vers le bien commun, afin de faire accéder les Polonais à une vertu politique en acte, ou encore de rattacher ces derniers au politique par les mœurs.

2.3.3.1.5 L'habileté du législateur pour susciter l'exercice de la vertu civique

Rousseau se montre pessimiste quant à la possibilité pour l'individu moderne de répondre aux exigences d'une vertu classique (celle des citoyens antiques), un individu dont la capacité à tempérer ses désirs égoïstes ne semble pas prégnante dans le siècle de Rousseau :

Celui qui sait régner sur son propre cœur, tenir toutes ses passions sous le joug¹⁶⁵³ ; sur qui l'intérêt personnel et les désirs sensuels n'ont aucune puissance, et qui, soit en public, soit tout seul et sans témoin ne fait en toute occasion que ce qui est juste et honnête, sans égard aux vœux secrets de son cœur : celui-là seul est homme vertueux. S'il existe, je m'en réjouis pour l'honneur de l'espèce humaine. Je sais que des foules d'hommes vertueux ont jadis existé sur terre ; [...] [que] d'autres [...] ont honoré les siècles modernes. [...] [Mais, à] cela près je n'ai vu dans les apparentes vertus des hommes que forfanterie, hypocrisie et vanité¹⁶⁵⁴.

Souvenons-nous que si le Genevois se montre aussi pessimiste, c'est aussi que, selon lui, l'homme est davantage guidé ou poussé à agir par ses passions - lesquelles sont corrompues par les rapports de l'homme avec ses semblables au sein de la société - plutôt que

¹⁶⁵¹ *CGP*, XV, OC III, p. 1040-1041.

¹⁶⁵² *PCC*, OC III, p. 903.

¹⁶⁵³ Il s'agit ici de la définition rousseauiste de la vertu morale, qui consiste pour l'individu à être juste en s'efforçant de lutter activement contre ses désirs et ses mauvaises passions (celles issues de l'amour-propre).

¹⁶⁵⁴ Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 863-864.

par la raison. Cependant, puisque la vertu relève d'une prédisposition anthropologique, Rousseau affirme qu'il serait faux de penser que les Anciens étaient plus aptes que les Modernes à l'exercer¹⁶⁵⁵. Aussi, devant le constat qu'il fait de la société de son temps où la vertu ne se montre que trop peu souvent, Rousseau ne renonce pour autant à la possibilité de susciter chez les individus la pratique de la vertu. Comme l'écrit Géraldine Lèpan, la conception rousseauiste de l'exercice de la vertu se rapproche de celle de Montesquieu¹⁶⁵⁶, tout en lui ôtant « l'aspect négatif et contraignant »¹⁶⁵⁷. Chez le Genevois, la vertu peut être dite positive¹⁶⁵⁸ et non contraignante, car il s'agit pour l'individu-citoyen de reconnaître son intérêt individuel dans l'intérêt commun ; de là mesure-t-on l'importance de la dimension éducative, le citoyen devant être capable d'effectuer cette reconnaissance.

La stratégie proposée par Rousseau implique « une ruse objective » qui consiste à rendre les individus vertueux malgré eux par l'intermédiaire de la satisfaction de leurs intérêts particuliers. Cette tâche incombe au législateur, duquel Rousseau prend la place pour affirmer s'adressant aux Corses : « Je ne leur prêcherai pas la morale, je ne leur ordonnerai pas d'avoir des vertus mais je les mettrai dans une position telle qu'ils auront des vertus sans en connaître le mot ; et qu'ils seront bons et justes sans trop savoir ce que c'est que justice et bonté »¹⁶⁵⁹. Selon ce principe éducatif qui n'est pas sans rappeler celui employé pour éduquer le jeune Émile, les Corses seront mis en situation par le législateur d'être vertueux sans le savoir - comme Monsieur Jourdain, le Bourgeois gentilhomme de Molière qui faisait de la prose sans le savoir -, et ce, par des moyens détournés, qui consistent à placer les individus dans les conditions favorables pour qu'ils veuillent se distinguer par leur courage et leur dévouement envers la patrie. Pour Rousseau, il est donc nécessaire de s'appuyer ou de partir des passions individuelles. Et s'il en est ainsi, c'est qu'« [o]n ne peut faire agir les hommes que par leur intérêt »¹⁶⁶⁰. Ainsi faut-il partir du mobile de l'action des individus qui est le désir de se distinguer : « Tous veulent être admirés. Voilà la secrète et dernière fin des hommes. Il n'y a que les moyens de différents »¹⁶⁶¹. Même si le premier moyen ou la « première voie qui se

¹⁶⁵⁵ *Fragments sur les lettres et la vertu, op. cit.*, p. 181.

¹⁶⁵⁶ Rappelons que Montesquieu réserve la vertu à la démocratie uniquement. Or, dans ce régime où les citoyens sont à la fois auteurs des lois et sujets de celles-ci - des lois qu'ils doivent en outre faire exécuter -, la vertu « permet de surmonter ce problème de l'autocontrainte : seuls des citoyens mus par l'amour des lois sont prêts à préférer l'intérêt général à leurs intérêts particuliers » (Céline Spector, « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », *op. cit.*, 2015, p. 63).

¹⁶⁵⁷ Géraldine Lèpan, *op.cit.*, p. 149.

¹⁶⁵⁸ Positive aussi car le Genevois est convaincu qu'à partir d'individus mus par l'amour de soi, sentiment commun à tous les hommes, l'exercice de la vertu ou la vertu en acte mène au bonheur.

¹⁶⁵⁹ *Fragments séparés du PCC*, OC III, p. 948.

¹⁶⁶⁰ *CGP*, XI, OC III, p. 1005.

¹⁶⁶¹ *Fragments sur les lettres et la vertu, ibid.*, p. 181

présente » à l'individu pour satisfaire ce désir est la richesse, d'autres moyens existent, et ce sont précisément ceux-là « dont le choix dépend de l'habileté du législateur. Les peuples voient bien le terme, mais c'est à lui d'en marquer la route ». Aussi, le législateur tâchera « d'exciter le désir et de faciliter les moyens de s'attirer par la vertu la même admiration qu'on ne sait s'attirer aujourd'hui que par la richesse »¹⁶⁶². Il devra impulser le désir de se distinguer par le service à la patrie et la satisfaction de l'amour-propre par le dévouement à la communauté¹⁶⁶³. En somme, il devra faire du « témoignage public de la vertu d'un homme [...] le plus doux prix qu'il puisse recevoir », et faire en sorte que la récompense méritée pour ses actes de vertu soit « dénoncée publiquement comme telle ». En outre, « la gloire d'avoir bien fait n'est pas sujette aux mêmes inconvénients que celle d'être riche et donne une satisfaction beaucoup plus vive à ceux qui ont appris à la goûter ». Se demandant comment susciter l'exercice de la vertu chez les hommes, Rousseau pense qu'il faut « leur apprendre à la trouver belle et à estimer ceux qui la pratiquent »¹⁶⁶⁴. Sur ce point, dans les *CGP*, Rousseau prévoit des « honneurs » et des « récompenses publiques » attribuables aux citoyens pour valoriser leurs « vertus patriotiques », pour leur donner « de l'éclat » ; ce dispositif constituant « un instrument plus puissant que l'or » (la richesse).

Pour ce faire, le législateur va développer des moyens d'agir sur l'opinion publique afin de la nourrir de cet amour pour « la patrie et ses lois ». Il s'agit alors de créer des habitudes par l'intermédiaire d'« institutions oiseuses » afin de modeler l'opinion et susciter un attachement fort à la patrie : « Par où donc émouvoir les cœurs, et faire aimer la patrie et ses lois ? L'oserai-je dire ? Par des jeux d'enfants ; par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels, mais qui forment des habitudes chéries et des attachements invincibles »¹⁶⁶⁵. Ainsi, les fêtes publiques et les jeux décrits dans les *CGP*, accompagnés de « décoration publique », sont l'occasion de forger une opinion publique érigeant la patrie en objet digne de haute estime et développant un sentiment fort d'attachement à celle-ci : « Les fêtes d'un peuple libre doivent toujours respirer la décence et la gravité, et l'on n'y doit présenter à son admiration que des objets dignes de son estime »¹⁶⁶⁶.

Nous pourrions être tentés de voir ici dans l'action attendue de la part du législateur un infléchissement par rapport au *CS*. Il ne s'agirait alors plus pour le législateur de « changer

¹⁶⁶² *Fragments sur les lettres et la vertu, ibid.*

¹⁶⁶³ Il s'agit de susciter le développement de bonnes mœurs, en orientant vers des goûts honorables : « [...] les citoyens, guéris des goûts frivoles que donne l'opulence, et des vices attachés à la misère, mettront leurs soins et leur gloire à bien servir la patrie et trouveront leur bonheur dans leurs devoirs » (*CGP*, XI, OC III, p. 1009).

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁶⁵ *CGP*, I, OC III, p. 955.

¹⁶⁶⁶ *CGP*, I, OC III, p. 964.

[...] la nature humaine »¹⁶⁶⁷, mais plus modestement et de manière plus réaliste, et dans le but d'instituer un peuple, de « savoir dominer les opinions et par elles gouverner les passions des hommes »¹⁶⁶⁸. Cependant, ce serait oublier que le patriote polonais ne peut se sentir que dans le tout - ainsi que l'écrit Rousseau au début de l'*Émile*, il « n'est plus sensible que dans le tout »¹⁶⁶⁹. En outre, Rousseau, en « réaliste-pessimiste », sait bien que des principes politiques théoriques ne seront jamais suffisants pour régénérer les sociétés. Nous développerons l'hypothèse d'un Rousseau pessimiste à la fin de la troisième partie de notre thèse.

Le caractère central dans l'œuvre de Rousseau accordé aux mœurs montre que sa théorie du gouvernement, tout en étant novatrice à l'époque moderne et pouvant nourrir nos problématiques contemporaines, s'appuie également sur la philosophie politique des Anciens. L'état des mœurs des individus y apparaît comme une condition de possibilité de la loi. Le caractère décisif attribué aux mœurs par le Genevois, lesquelles se corrompent inéluctablement au cours de l'histoire, est prégnant dans le livre III du *CS*. En effet, le gouvernement qui tend, quelle que soit sa forme, à usurper la souveraineté du peuple est une manifestation de ce processus inévitable de corruption des mœurs. Dans ce processus de dégradation, Rousseau met en lumière le rôle joué par l'opinion publique sur l'état des mœurs. Les caractéristiques de l'opinion publique – malléable, manipulable, fluctuante, instable car soumise à des « accidents » inéluctables – rendent continuellement possible la corruption des mœurs dans l'histoire. Aussi le rôle du législateur est-il d'agir sur l'opinion publique, en « manipulant » en quelque sorte celle-ci. Il doit parvenir par des actions indirectes et dissimulées à instaurer la vertu civique ; ce qui peut consister, comme l'écrit Rousseau à « faire voir [à la volonté générale émanée du peuple] les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle [la volonté générale] cherche, la garantir des séductions des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés »¹⁶⁷⁰.

Les individus doivent ainsi être guidés afin d'apprendre à privilégier, dans l'exercice de leur faculté de jugement, le temps long sur l'immédiat, le contexte large sur les vues étroites. Ceux-ci doivent comprendre ce que pourraient être des lois bonnes pour eux. Aussi certains auront besoin d'apprendre « à conformer leurs volontés à leur raison », d'autres auront à apprendre à connaître ce qu'ils veulent. De ces lumières publiques ainsi réalisées

¹⁶⁶⁷ *CS*, II, 7, OC III, p. 381.

¹⁶⁶⁸ *CGP*, III, OC III, p. 965-966.

¹⁶⁶⁹ I, OC IV, p. 249.

¹⁶⁷⁰ *CS*, II, 6, OC III, p. 380.

« résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout »¹⁶⁷¹. Notons avec B. Binoche que les lumières publiques - qui doivent ici éclairées la volonté générale, laquelle en a besoin bien qu'elle soit bien intentionnée -, se distinguent très nettement de l'opinion désignant le préjugé public. Aussi, si le rôle du personnage extraordinaire qu'est le législateur consiste à apporter ces lumières au public, elles se distinguent radicalement de l'opinion publique, puisqu'elles ne sont pas une « évaluation morale » faite par tous de chacun, mais « le jugement pratique par lequel tous sauront quelles institutions ils doivent vouloir pour le bien de tous, l'intelligence de ce qui convient à la situation singulière où ils se trouvent »¹⁶⁷².

Par exemple, le législateur peut, comme dans le « cas polonais », s'appuyer sur l'orgueil construit dans la lutte par les Polonais, afin de susciter chez eux le désir de se distinguer pour le bien de leur patrie et l'intérêt commun. C'est pourquoi, pour Rousseau, celui qui veut instituer un peuple doit savoir dominer les opinions, ces dernières gouvernant les passions des hommes. Cette « domination » de l'opinion (ou cet agir sur) permet de générer de bonnes mœurs, c'est-à-dire des mœurs susceptibles de pousser les individus-citoyens à agir pour le bien de la communauté, à vouloir se distinguer pour le bien commun et à porter leur goût vers des objets dignes d'estime.

Ainsi, dans la théorie politique de Rousseau, le législateur occupe une place centrale avec son action de régulation de l'opinion et des mœurs, qui consiste à faire que chaque individu satisfasse son amour-propre non dans l'estime de tel ou tel individu mais dans celle de la communauté. En outre, la nécessité de faire intervenir la science du législateur vient de la conviction du philosophe genevois que les citoyens n'ont pas la science nécessaire pour appliquer eux-mêmes les principes du droit politique. Aussi le législateur doit-il remplir cette tâche et, en définitive produire plus ou moins de démocratie selon l'état des lumières d'un peuple donné. Il est celui qui doit être capable de repérer ce qui est pertinent pour la législation et d'écarter ce qui ne l'est pas. Le caractère décisif de son rôle réside bien dans cette capacité de faire la différence entre le pertinent et le non pertinent. Il doit hiérarchiser les principes politiques pertinents en fonction des nécessités contextuelles (réelles). C'est précisément de la sorte que Rousseau procède dans les *CGP* et le *PCC* lorsqu'il pense lui-même en législateur, il fait la distinction entre ce qui est pertinent et ce qui n'est pas pertinent pour la législation. Et, nous l'avons déjà souligné, une fois établies, il faut avec Rousseau, semble-t-il, se contenter des lois qui peuvent en général bien faire ; celles-ci peuvent

¹⁶⁷¹ *Ibid.*

¹⁶⁷² Binoche, *op. cit.*, 2012, p. 127.

difficilement être remises en question, et ce, par souci d'une nécessaire stabilité de la Constitution. La tâche du législateur est donc de tenter de modifier les passions et les comportements. Il doit former l'appartenance à un destin commun, une identité collective, ce que Rousseau nomme le patriotisme. Son rôle ne se résume pas à adapter des principes du droit politique à un peuple particulier. La tâche du législateur se poursuit au-delà du moment fondateur du « peuple naissant » et de l'État, où il s'agit de rédiger une législation, dirigée vers le bien commun et que le peuple doit faire sienne. Son action durable visera à travailler constamment sur les mœurs et sur l'opinion publique afin de prolonger et de conserver le peuple dans l'esprit de son institution.

Cependant, ce serait, nous semble-t-il, un erreur de voir dans cette figure exceptionnelle une menace pour l'autonomie politique du peuple, car, d'une part n'oublions pas qu'il est en dehors de l'État et qu'il ne dispose d'aucun pouvoir législatif ou exécutif (précisément afin d'éviter une dérive despotique, de se prémunir contre le risque d'usurpation de la souveraineté duquel Rousseau avait bien conscience), d'autre part le peuple reste toujours l'autorité souveraine, puisqu'il dispose continuellement du pouvoir de démettre le législateur de cette fonction et qu'il doit aussi toujours ratifier les propositions de loi de ce dernier. Aussi paraît-il difficile de soutenir que Rousseau se contredirait, d'un côté, en accordant au peuple entier en tant que corps politique une souveraineté absolue et, de l'autre, en dépossédant la substance même de cette souveraineté populaire. En s'efforçant d'orienter le goût des individus-citoyens vers des objets dignes d'estime, le législateur peut ainsi susciter chez eux le désir de se distinguer pour le bien de la communauté et l'intérêt commun. Pour autant, l'action du législateur peut être critiquée pour sa conséquence de forger chez les citoyens une préférence exclusive pour leur patrie, laquelle rend difficile voire impossible la visée morale d'un bien universel. Cette préférence exclusive souligne ainsi les limites de la vertu politique, laquelle tend au général (circonscrit au politique) et ne permet pas d'envisager l'exercice d'une vertu qui tendrait à l'universel.

2.3.3.2 La complémentarité du législateur et du « gouverneur » : l'action sur les mœurs

Selon V. Goldschmidt, la théorie politique de Rousseau se démarque de celles de ses devanciers depuis Hobbes, en ce qu'elle « ne se sépare pas de la pédagogie, civique et morale,

et du problème de la civilisation »¹⁶⁷³. De là peut-on comprendre le rôle déterminant d'éducateur en vue d'une action sur les mœurs chez législateur et chez le gouverneur d'Émile. Nous l'avons étudié dans notre première partie, le précepteur cherche, par son éducation naturelle négative, à empêcher la déformation de l'amour de soi en amour-propre. Devant le constat critique de l'état de dégénération du corps politique dans les sociétés de son temps, le choix d'opter pour une éducation domestique semble s'imposer au gouverneur, car une éducation politique n'est plus possible. Milton Meira do Nascimento, enseignant-chercheur à l'université de Sao Paulo, met en exergue les rapprochements, les différences et la complémentarité des actions du législateur et de l'éducateur d'Émile. La priorité du premier consiste à déterminer le moment opportun pour élaborer la législation qui marque l'institution du corps politique. La sagesse du législateur réside en effet dans ce choix du bon moment où le peuple en gestation sera en mesure de recevoir cette législation, par laquelle l'individu-naturel sera capable de « s'anéantir pour faire place à un homme nouveau », l'individu-citoyen. C'est sur ce point que le chercheur relève une complémentarité de l'action du législateur avec celle du gouverneur, à la différence qu'Émile ayant conservé son bon naturel au moment où il doit entrer en société, celui-ci saura qu'il lui sera nécessaire, en entrant dans ce nouvel ordre, de « s'anéantir complètement en tant qu'homme naturel »¹⁶⁷⁴. Les actions respectives et distinctes du législateur et de l'éducateur apparaissent comme complémentaires dans la sphère de la particularité. L'action du législateur s'articule autour de la responsabilité de préserver un corps politique bien constitué, celle de l'éducateur autour de la préservation des « bonnes » passions de l'homme naturel.

Les deux figures ont ainsi en commun une action conservatrice, il s'agit de préserver la constitution d'un *corps* particulier : l'homme naturel pour le premier, un « corps politique déterminé, pris comme un deuxième nature »¹⁶⁷⁵ pour le second. Les deux personnages encore ont pour tâche de préparer l'homme ou le corps politique (ces deux *natures*) à « affronter toutes les adversités »¹⁶⁷⁶. Pour ce faire, les deux doivent agir sur les habitudes et les mœurs. Nous avons pu mesurer précédemment l'importance que revêt l'action sur les mœurs chez Rousseau. En outre, nous avons vu dans notre première partie que le gouverneur devait veiller à ce qu'Émile soit préservé des préjugés et de l'opinion, afin de développer la capacité de

¹⁶⁷³ Victor Goldschmidt. « Individu et communauté chez Rousseau », p. 155. In : P. BÉNICHOU, E. CASSIRER, R. DERATHÉ, C. EISENMANN, V. GOLDSCHMIDT, L. STRAUSS, E. WEIL. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984.

¹⁶⁷⁴ Milton Meira do Nascimento. *Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau*. Université de Sao Paulo, 2006. (Consulté en ligne le 29 mai 2016). Disponible à l'adresse URL :

<http://rousseaustudies.free.fr/Articlenascimento.html>

¹⁶⁷⁵ Milton Meira do Nascimento, *ibid.*

¹⁶⁷⁶ *Ibid.*

juger par ses propres moyens. Le rôle difficile du législateur consistant à agir sur l'opinion publique semble rejoindre celui de l'éducateur. En effet, pour le législateur, il s'agit de s'occuper en secret de l'opinion publique tout en sachant que la tâche est pour le moins ardue : « [...] l'on a beau faire ; ni la raison, ni la vertu, ni les lois ne vaincront l'opinion publique, tant qu'on ne trouvera pas l'art de la changer. Encore une fois, cet art ne tient point à la violence »¹⁶⁷⁷. Et pourtant, cette tâche est incontournable, puisque les habitudes et les mœurs naissent de l'opinion dont les jugements déterminent l'estime publique :

Si nos habitudes naissent de nos propres sentiments dans la retraite, elles naissent de l'opinion d'autrui dans la société. Quand on ne vit pas en soi, mais dans les autres, ce sont leurs jugements qui règlent tout, rien ne paraît bon ni désirable aux particuliers que ce que le public a jugé tel, et le seul bonheur que la plupart des hommes connaissent est d'être estimés heureux¹⁶⁷⁸.

Nous l'avons évoqué précédemment, l'action idéale du législateur consisterait à pouvoir en quelque sorte dominer l'opinion, en orientant ses jugements vers des objets dignes d'estime publique, en suscitant chez les individus-citoyens le désir de se distinguer pour le bien de la cité et l'intérêt commun. Encore une fois, s'il est si décisif de pouvoir agir sur l'opinion, c'est que le redressement des mœurs et le sens que l'on attribue à l'honneur en dépendent :

Redressez les opinions des hommes et les mœurs s'épurèrent d'elles-mêmes. On aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel, mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe ; c'est donc ce jugement qu'il s'agit de régler. Qui juge des mœurs juge de l'honneur, et qui juge de l'honneur prend sa loi de l'opinion¹⁶⁷⁹.

Ainsi, pour le législateur comme pour le gouverneur d'Émile, il s'agit d'empêcher la défiguration du corps politique résultat du pacte d'association pour le premier, du caractère principal de l'homme naturel qu'est l'amour de soi pour le second. Les deux se rejoignent aussi quant à la nécessité de guider la formation du jugement, le second en apprenant à son élève comment juger par ses propres moyens, le premier en agissant en secret sur l'opinion publique afin que le peuple puisse développer de bonnes mœurs. Pour Rousseau, la pérennité de la république requiert la formation de Républicains. Autrement dit, la république ne saurait désigner simplement « le règne de la loi égale pour tous », il faut lui adjoindre la diffusion et l'actualisation de mœurs républicaines : « La république est alors un régime d'homogénéité

¹⁶⁷⁷ *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 64.

¹⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 61-62.

¹⁶⁷⁹ *CS*, IV, 7, OC III, p. 458.

entre les institutions de l'État et les mœurs de la société »¹⁶⁸⁰. Chez Rousseau, ces mœurs garantissent la possibilité de bonnes institutions et de bonnes lois.

En outre, soulignons que l'art du législateur dont l'habileté se mesure à sa capacité à susciter l'exercice de la vertu civique ressemble, comme le remarque Blaise Bachofen, à une transposition dans le domaine politique des principes de l'éducation négative énoncés dans l'*Émile*¹⁶⁸¹.

2.3.3.3 Le rôle éducateur du gouvernement : des mœurs à la vertu politique en acte

La théorie politique de Rousseau accorde ainsi une place centrale à l'instauration de la vertu. Il s'agit de susciter chez les citoyens l'exercice de la vertu politique (conformité de la volonté particulière à la générale), dit autrement, de rattacher au politique par les mœurs. On trouve déjà l'idée chez Machiavel. Rousseau, loin de rejeter la théorie du gouvernement du Florentin, considère que celui-ci a fait semblant de donner des leçons aux princes avec l'arrière-pensée de mieux éduquer leurs peuples à la vertu, et que son mobile véritable était le suivant : « En feignant de donner des leçons aux rois il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains »¹⁶⁸².

Dans le *DEP*, Rousseau suggère que les institutions politiques doivent remplir ce rôle décisif de former des citoyens vertueux :

Seconde règle essentielle de l'*économie* publique [...]. Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie ? Faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu¹⁶⁸³ [ici, vertu politique].

Elles constituent ainsi un moyen pour conformer les actions des citoyens à la volonté générale qui s'exprime dans la loi. Rousseau est convaincu que les institutions politiques peuvent remplir une fonction décisive dans l'expression de la volonté générale d'un peuple, car celles-ci « forment le génie, le caractère, les goûts, et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner »¹⁶⁸⁴. Ainsi que nous l'avons mis en lumière ci-avant, il

¹⁶⁸⁰ Jacques Rancière. *La haine de la démocratie*. Paris : La Fabrique, 2005, p. 71.

¹⁶⁸¹ *La condition liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot, 2002, (Critique de la politique), p. 255-271.

¹⁶⁸² CS, III, 6, OC III, p. 409.

¹⁶⁸³ OC III, p. 252. Déjà cité.

¹⁶⁸⁴ CGP, III, OC III, p. 960.

s'agit de former l'opinion publique en lui de donner des objets d'admiration dignes de l'estime publique. Le gouvernement ou pouvoir exécutif fait partie de ce dispositif.

Cependant, cette entreprise consistant à tenter de réactiver le sens de la justice dans le cœur des hommes ne saurait être conduite selon des pratiques des gouvernants qui s'écarteraient de la vérité, de l'authenticité, de la transparence et de la sincérité. Rousseau dénonce ces pratiques des « chefs » qui estiment qu'il est nécessaire d'employer des moyens de terreur ou de séduction du peuple : « C'est alors qu'à la voix du devoir qui ne parle plus dans les cœurs, les chefs sont forcés de substituer le cri de la terreur ou le leurre d'un intérêt apparent dont ils trompent leurs créatures »¹⁶⁸⁵. Le Genevois condamne ces manières, car, même si elles visent à rétablir la vertu civique chez les citoyens, ces « petites et méprisables ruses qu'ils [les gouvernants] appellent *maximes d'état*, et *mystères du cabinet* »¹⁶⁸⁶ n'en demeurent pas moins moralement inacceptables. En outre, ces pratiques gouvernementales conduisent inévitablement à réduire l'action des magistrats à la préservation d'intérêts particuliers au préjudice de l'intérêt général, et ce, par la constitution de brigues et d'alliances non fondées sur ce dernier : « Tout ce qui reste de vigueur au gouvernement est employé par ses membres à se perdre et supplanter l'un l'autre, tandis que les affaires demeurent abandonnées, ou ne se font qu'à mesure que l'intérêt personnel le demande, et selon qu'il les dirige »¹⁶⁸⁷. Ce que Rousseau dénonce ici, ce sont des pratiques politiques des magistrats du gouvernement - ces « esprits vastes, si dangereux et admirés » -, rendues nécessaires par la dégradation des mœurs civiques, et qui seraient superflues si le peuple était vertueux. C'est en ce sens qu'il écrit, « tous ces grands ministres dont la gloire se confond avec les malheurs du peuple »¹⁶⁸⁸.

Par ailleurs, si l'établissement et le respect de lois visent à faire régner l'ordre et la paix dans la République, la tâche du gouvernement ne s'arrête pas à veiller à ce que l'obéissance aux lois soit partout assurée, car, suivant cette seule voie, « le gouvernement se fera difficilement obéir s'il se borne à l'obéissance »¹⁶⁸⁹. Aussi, il vaut mieux encore qu'il s'emploie à amener les hommes de ce qu'ils sont vers ce qu'on a besoin qu'ils soient. C'est le sens du passage suivant : « [...] l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à

¹⁶⁸⁵ *DEP*, OC III, p. 253.

¹⁶⁸⁶ *Ibid.*

¹⁶⁸⁷ *DEP*, *ibid.*

¹⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 254.

¹⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 251.

l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être¹⁶⁹⁰ »¹⁶⁹¹.

Remarquons que la fin de cet extrait met en lumière une coïncidence entre la nature du gouvernement et la passivité des citoyens. Au début de l'existence d'un État, le souverain a besoin de se réunir fréquemment, car il est nécessaire d'élaborer de nouvelles lois ; il est donc très actif et « se montre » beaucoup. Mais à mesure que l'œuvre de législation s'accomplit, il devient moins nécessaire pour le celui-ci de se réunir et de « se montrer », aussi devient-il de moins en moins actif. C'est ainsi que les citoyens s'habituent peu à peu à la passivité¹⁶⁹², d'autant plus que Rousseau part, dans sa théorie du cycle des régimes, de la prémisse que la morale républicaine tend progressivement au relâchement au fil du temps¹⁶⁹³. L'attachement à la république s'affaiblit, les individus se tournent de plus en plus vers leurs intérêts privés et finissent par considérer leurs devoirs politiques comme une contrainte. Lorsqu'ils y songent, il est trop tard, ils sont alors trop divisés, devenus « avarés, lâches, pusillanimes, plus amoureux du repos que de la liberté »¹⁶⁹⁴. Comme l'écrit A. Melzer, « à mesure que la morale publique décline progressivement, le pouvoir souverain se relâche nécessairement »¹⁶⁹⁵. On en connaît la conséquence selon Rousseau : « comme la souveraineté tend toujours au relâchement, le gouvernement tend toujours à se renforcer »¹⁶⁹⁶. Nous verrons dans notre troisième partie comment cette coïncidence formulée par le Genevois semble pertinente pour interroger nos démocraties contemporaines, en particulier sur la distinction entre citoyenneté active et citoyenneté passive.

Reprenons. Le prince doit donc s'efforcer d'agir sur les volontés individuelles, dans le but de voir s'exprimer dans le peuple assurément la volonté générale. Rousseau accorde une grande importance à ce devoir du gouvernement, il en va de son honneur car « tout prince qui méprise ses sujets se déshonore lui-même en montrant qu'il n'a pas su les rendre estimables »¹⁶⁹⁷. On comprend ici pourquoi à la fois Rousseau accorde une place centrale dans sa pensée politique à la nature du gouvernement à instituer, et en quoi cette institution ne va pas de soi, puisqu'il s'agit d'instituer le type de gouvernement qui sera en mesure de remplir

¹⁶⁹⁰ Rousseau réaffirmera cette corrélation au livre VIII des *Confessions* : « J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être » (OC I, p. 404).

¹⁶⁹¹ *DEP*, OC III, p. 251.

¹⁶⁹² *LEM VII*, OC III, p. 815-816.

¹⁶⁹³ Melzer, *op. cit.*, 1998, p. 362.

¹⁶⁹⁴ *CS*, III, 14, OC III, p. 428 ; et aussi *CS*, III, 15, OC III, p. 428-431.

¹⁶⁹⁵ Melzer, *ibid.*, p. 363.

¹⁶⁹⁶ *LEM VI*, OC III, p. 808.

¹⁶⁹⁷ *DEP*, OC III, p. 251.

ce devoir en rendant les lois aimables, grâce à la vertu de son action exécutive qui vise le bonheur du peuple. Sur ce point, il faut retrouver, selon Rousseau, « le grand art des gouvernements anciens [...] où les philosophes donnaient des lois aux peuples, et n'employaient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux »¹⁶⁹⁸. Il critique par là même les gouvernements de son temps qui n'imaginent pas, dit-il, qu'il soit nécessaire d'œuvrer à corriger les mœurs des citoyens. Rousseau est convaincu de la nécessité de conformer les volontés particulières à la volonté générale pour faire régner la vertu (politique) et de tenter d'agir sur l'opinion publique, en lui présentant des objets d'admiration dignes d'estime publique.

Ainsi, dans ce chapitre principal (2.3.), nous avons pu mesurer, d'une part, la place centrale qu'occupe la vertu dans la pensée politique de Rousseau et, d'autre part, apercevoir en filigrane dans sa théorie politique un dispositif d'éléments concourant à susciter une vertu politique active chez les citoyens, autant d'expédients laissant entrevoir une transformation possible des sociétés : projet éducatif, fêtes publiques, rôles du législateur et du gouvernement. Cette importance accordée à la vertu semble révéler que la réalisation du système politique du Genevois requiert nécessairement l'actualisation de celle-ci. Si la vertu politique est une condition de possibilité d'une démocratie véritable (un « modèle » légitime de régime que l'on pourrait qualifier de « démocratie vertueuse »), alors le rousseauisme politique permet de mettre en exergue l'importance que revêt la nécessité de penser les conditions et les moyens qui poussent à l'agir vertueux et qui permettent ainsi de garantir un fonctionnement vertueux de nos systèmes politiques. La vertu politique se caractérise par le choix de préférer le bien commun aux intérêts particuliers ; la vertu du citoyen est « l'amour de la justice et des lois »¹⁶⁹⁹. L'existence du peuple, à savoir du corps politique, requiert celle d'une véritable volonté générale, dont la condition est que tous les particuliers puissent se considérer eux-mêmes collectivement, ce qui renvoie aux rapports des intérêts particuliers à l'intérêt commun d'une part, des volontés particulières à la volonté générale d'autre part. Dans notre troisième partie, nous verrons que la vertu politique apparaît aussi comme un élément central de sa théorie critique de la démocratie. Nous verrons qu'en opposant l'égalité de participation de tous à la distinction des gouvernants et des gouvernés, la critique rousseauiste de la démocratie représentative invite à rechercher et à penser des alternatives.

¹⁶⁹⁸ *DEP*, OC III, p. 252.

¹⁶⁹⁹ *LEMIX*, OC III, p. 890.

3. Interventions critiques et perspectives du rousseauisme politique sur la démocratie contemporaine

Au chapitre principal 2.1., nous avons souligné l'originalité de Rousseau sur la question du droit naturel. À la différence des jusnaturalistes, de Hobbes et de Locke, lesquels fondaient le droit politique sur le droit naturel, ce dernier ne peut pas, pour le Genevois, servir de fondement au politique légitime. Autrement dit, la loi naturelle ne fonde pas la norme de la vie politique. Seule la souveraineté du peuple peut établir cette norme par l'élaboration de la volonté générale. Aucune norme extérieure ou supérieure ne saurait s'imposer à ce que le peuple entier veut. Doit-on pour autant en conclure qu'il ne reste plus rien chez Rousseau du droit naturel dans l'état civil ? Nous verrons au chapitre principal 3.3. que la persistance de l'amour de soi nous oblige à infléchir cette hypothèse.

Dans notre deuxième partie, nous avons en outre défendu la thèse d'une préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique qui garantit, par la vertu politique de ses membres dans leur administration de la cité, la conformité de l'action exécutive aux lois, donc à la volonté générale – une capacité à toujours apercevoir cette dernière qui constitue le critère de sélection de ces magistrats. Le rousseauisme politique peut prendre la forme d'une prophylaxie de la dérive oligarchique de la démocratie, l'actualisation de la vertu politique agissant comme l'expédient privilégié. De là mesure-t-on l'importance de penser les moyens de la réalisation de cette vertu, les moyens préventifs d'une neutralisation des ferments oligarchiques de toute société politique qui rendent impossible l'expression de la volonté générale. Dans son *DEP*, Rousseau affirme clairement son intention d'établir la « volonté générale pour premier principe de l'économie politique et règle fondamentale du gouvernement »¹⁷⁰⁰. Son système politique semble dirigé vers l'actualisation de la volonté générale. Cependant, ériger la volonté générale en critère absolu de légitimité des sociétés politiques pose le problème de toute forme de médiation politique, et en particulier celle du gouvernement, ce corps composé d'un ou plusieurs magistrats chargé d'exécuter les lois que détermine le peuple souverain. Comment empêcher que ce corps puisse se soustraire à une action toujours conforme à la volonté générale, ce qui conduirait à une nouvelle aliénation ? Nous avons examiné comment le Genevois surmonte ces difficultés dans sa théorie du gouvernement avec la place spécifique qu'il attribue à ce dernier dans son système politique. Il s'agit d'instituer un gouvernement compris comme un moyen de maintenir la souveraineté

¹⁷⁰⁰ *DEP*, OC III, p. 247.

du peuple ou de permettre une actualisation de cette dernière. Ainsi, Rousseau penserait-il, à partir des hommes « tels qu'ils sont », une souveraineté du peuple en devenir, laquelle ne pourra s'actualiser qu'à la condition que les hommes deviennent peu à peu tels qu'ils devront être ; l'expédient au service de ce processus mais aussi sa finalité - dans toute sa théorie politique - étant la vertu (politique), laquelle permet la réalisation et le maintien d'un gouvernement légitime.

Le rousseauisme politique peut alors être reçu comme la pensée d'un ensemble de principes plus ou moins reliés, de personnages-clés et de moyens, concourant à faire advenir le règne de la vertu politique et destinés à l'expression de la volonté générale. Afin d'espérer parvenir à cet objectif, on peut voir les actions conjuguées des différentes figures majeures du rousseauisme politique - le grand Législateur (sorte de *deus ex machina*), le gouverneur chargé de l'éducation d'Émile, les magistrats du gouvernement de type aristocratique - comme concourant à la connaissance par les individus-citoyens de l'intérêt commun, à développer le goût de l'intérêt public, et par conséquent à la recherche d'une expression authentique de la volonté générale. Nous avons pu mesurer la complémentarité éducative du gouverneur d'Émile, du législateur et des magistrats du gouvernement s'agissant de leur rôle commun consistant à susciter le développement de bonnes mœurs. S'agissant de la relation entre gouvernants et gouvernés, les différents moyens de contrôle de l'action de l'exécutif par les citoyens peuvent avoir un effet positif sur la vertu politique des magistrats. Le contrôle par les gouvernés renforce la vertu des gouvernants, et l'action vertueuse des gouvernants peut avoir un effet éducatif positif sur l'action des gouvernés. Il s'agit d'un cercle vertueux réciproque gouvernants-gouvernés, une relation de réciprocité qui rejoint et complète celle entre les mœurs et les lois. Les citoyens doivent être convaincus que l'action gouvernementale est vertueuse, qu'ils sont « bien gouvernés », cette confiance constituant une garantie de l'ordre dans l'État. La vertu politique, principe essentiel d'une démocratie véritable, apparaît comme un rempart contre la domination et la servitude, mais aussi comme un instrument de mesure d'un gouvernement légitime. Eu égard à la dissociation de l'être et du paraître, la vertu politique en acte peut permettre de retrouver, à l'image de l'ordonnement naturel, un ordre des choses dans l'état civil, dans l'histoire. Si comme Rousseau l'écrit dans la préface au *Narcisse*, les vices des sociétés modernes procèdent moins de l'homme que de « l'homme mal gouverné », alors il revient à la politique la possibilité de résoudre ces maux par la pensée d'une meilleure organisation et d'une meilleure administration des affaires communes de la cité.

Dans ce processus de transformation, l'institution d'un gouvernement légitime et bon occupe une place prépondérante, et la vertu politique, en tant que conformité de la volonté particulière à la volonté générale (ou le choix de préférer le bien commun aux intérêts particuliers), se présente comme une nécessité. La force de la pensée de Rousseau est de montrer que la république ne peut perdurer sans une actualisation de la vertu politique, sans un rattachement au politique par les mœurs. Il en va de même de l'applicabilité de ses principes politiques dans nos sociétés politiques contemporaines, sur lesquelles la théorie rousseauiste de la vertu contient un pouvoir réflexif, critique. À l'instar de la manière dont le contrat social a pu être pensé par Kant, au plan juridique, comme un « acte réflexif, c'est-à-dire un critère de droit qui doit nous permettre de juger ce qui est (*Sein*) pour dire ce qui doit être (*Sollen*) »¹⁷⁰¹, la vertu politique peut, nous semble-t-il, constituer un instrument de mesure critique de notre modernité, un outil critique permettant d'apprécier la valeur du fonctionnement politique et moral de nos sociétés politiques réelles au regard de ce qu'elles devraient être idéalement. Le rousseauisme, révélateur de la nécessité de la vertu politique réalisée, met en exergue les dangers de la corruption de cette dernière, conduisant inévitablement la république à sa perte. La vertu politique peut être un indicateur des conditions de réalisation d'une démocratie véritable (celle d'un gouvernement de la volonté générale). Cependant, même si la vertu politique peut servir d'instrument ou d'échelle de mesure critique de notre modernité démocratique, en permettant une évaluation de l'écart entre ce qui est et qui devrait être, et selon une finalité qui serait l'advenue d'une démocratie véritable, identifier dans la réalisation de la vertu le remède possible aux maux des sociétés politiques ne suffit pas à résoudre les difficultés pratiques. En effet, comment pourrait-on mesurer la vertu politique ? Que pourraient être des critères objectifs de jugement de cette vertu ? Comment avoir la garantie que les individus-citoyens puissent reconnaître la vertu politique ? Le réquisit de l'advenue de la seule forme d'État légitime selon Rousseau, à savoir celui où règne la volonté générale, semble être l'accomplissement de la vertu politique, parce que cette dernière permet d'envisager la constitution du peuple comme un tout véritable, un « *moi commun* »¹⁷⁰². La conformité à l'intérêt commun suffit alors à définir la démocratie véritable, dont la vertu politique peut être à la fois la condition de possibilité de sa réalisation et le critère de jugement.

¹⁷⁰¹ Eric Gilardeau, *Kant et Rousseau*, p. 312. In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

¹⁷⁰² « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » (CS, I, 6, OC III, p. 361).

Dans cette troisième partie, nous allons voir que les principes rousseauistes du politique légitime forment les linéaments d'une théorie critique de la démocratie à l'usage d'un examen de nos sociétés politiques contemporaines. Notre proposition est ici de mettre en lumière la modernité du pouvoir critique de la philosophie politique de Rousseau sur nos démocraties actuelles. La théorie politique du Genevois paraît offrir une sorte de boîte à outils conceptuelle et principielle pour une interrogation critique des sociétés politiques réelles. Elle peut en outre être reçue comme une proposition d'éléments susceptibles d'envisager la réforme ou la transformation des institutions politiques et de leur fonctionnement, en invitant à un autre rapport au politique. Ses principes et ses idées montrent notamment que les citoyens, qu'il pense comme devant rester autonomes et ne devant pas se laisser déposséder de la chose publique, ne sont pas condamnés à adhérer à quelque chose qui existe « hors de soi », quelque chose qui est figé, mais au contraire qu'il est possible et nécessaire d'agir sur le devenir commun. Sa théorie du gouvernement repose nécessairement sur des citoyens actifs disposant des moyens institutionnels nécessaires à un contrôle efficace de l'action de l'exécutif. Ainsi, la théorie politique de Rousseau peut être reçue comme un ensemble plus ou moins articulé de principes - lesquels défendent la souveraineté populaire – et de moyens convergeant vers la préservation du pouvoir législatif contre l'usurpation de sa souveraineté par le pouvoir exécutif (le gouvernement), ou tout au moins des moyens capables de ralentir ce processus inéluctable de dégénérescence : du pacte d'association à la souveraineté du peuple¹⁷⁰³, la nécessaire expression de la volonté générale (afin de garantir la liberté politique), un gouvernement subordonné au souverain¹⁷⁰⁴, des assemblées périodiques et un droit de contrôle de l'action de l'exécutif par le peuple souverain, une action de régulation de

¹⁷⁰³ La condition d'existence du corps politique réside dans la nature de l'union de ses membres, qui doit être une association et non une simple agrégation (CS, I, 5, OC III, p. 359). Elle ne peut naître que du sentiment d'obligation qui lie les individus les uns aux autres, sans lequel l'association ne pourrait durer et le corps politique n'aurait pas d'existence. Ensuite, la nature de cette obligation ne peut se fonder que sur un consentement. Enfin, la nature de cette obligation ne saurait être autre qu'un contrat social par lequel chacun s'engageant envers tous, les contractants sont liés sans être assujettis, ne renonçant ainsi pas à leur liberté. Du contrat social naît le pouvoir souverain, constitué par la volonté générale et agissant par des lois qui sont les déclarations de la volonté générale, laquelle ne peut porter sur un objet particulier mais au contraire toujours sur un objet d'intérêt commun. Rousseau en tire la conséquence logique que le pouvoir souverain ne peut exécuter lui-même les lois qu'il fait, d'où s'ensuit la nécessaire institution d'un gouvernement, mais aussi le problème intrinsèque de ce dernier, qui apparaît immédiatement avec sa pente naturelle à usurper la souveraineté, ainsi que nous l'avons souligné dans la deuxième partie de notre thèse.

¹⁷⁰⁴ Dans son article de 1967, Althusser analyse ce « rapport subordonné du Gouvernement au Souverain, dont il n'est que l'officier, le 'commis' » (Althusser, 1967, p. 30). Pour le philosophe, le « dispositif » pensé par le Genevois montre « deux ordres de réalité » : une « réalité fondamentale, essentielle » laquelle « est du côté du Contrat Social et du Souverain, du côté du pouvoir législatif et de la loi », elle est encore « la 'vie' et l' 'âme' du corps social » ; et « une réalité secondaire, dont toute l'essence est d'être de délégation, et d'exécution, de mission et de commission », du côté du pouvoir exécutif et des décrets (*Ibid.*, p. 30-31) ; « l'essence de la première [qui] est la généralité, l'essence de la Seconde [qui est] la particularité » (*Ibid.*, p. 31).

l'opinion et des mœurs, et un gouvernement de type énarétocratique qui permettrait un égalité d'accès de tous les citoyens à la fonction de magistrat selon le seul critère de vertu politique. Un tel gouvernement serait en mesure de garantir à la fois une étroite subordination de l'exécutif au législatif et une action exécutive de ses membres conforme à la volonté générale.

En tant que théorie critique de la démocratie, le rousseauisme politique permet une mesure de la souveraineté populaire réelle des démocraties contemporaines, pouvant susciter une prise de conscience, chez les citoyens, du caractère non démocratique du fonctionnement de celles-ci. En outre, le manque de vertu politique ou républicaine, que Rousseau observe et critique autant chez les gouvernants que chez les gouvernés, peut constituer un marqueur critique des sociétés démocratiques contemporaines, dont la prise de conscience de sa nécessité pourrait être une source de transformation positive de ces dernières. Dans le contexte actuel de méfiance à l'égard de la politique confondue avec une certaine forme institutionnalisée (le système électoral représentatif), une organisation de la vie politique articulée autour des partis, un certain mode de fonctionnement de l'État, le rousseauisme peut-il réconcilier les citoyens contemporains avec la politique ? Rousseau va au-delà de la démocratie électorale représentative telle qu'elle naît de 1789, initiée par l'abbé Sieyès. Il prévoit avant qu'elle se mette en place les vices susceptibles de se développer dans une démocratie de ce type. Une fois élus, les représentants ne représentent plus ou peu les citoyens. Autrement dit, la représentation qui suppose que les choix et les décisions des élus représentent bien ceux des représentés n'est qu'une chimère. Le peuple se voit alors dépossédé de sa souveraineté effective. Pour le Genevois, le peuple ne peut être représenté car la volonté ne se représente pas. Lorsqu'il infléchit cette position théorique dans le cas pratique de la Pologne, il s'agit alors de soumettre les députés - représentants de la puissance législative - au principe du mandat impératif. S'agissant de la médiation politique nécessaire du peuple dans la puissance exécutive, Rousseau présente les magistrats du gouvernement comme des « ministres », des « officiers du peuple », des « commissaires », commis à l'application effective des décisions du peuple ; il défend une certaine forme de démocratie vertueuse de commission. Dans l'exercice du pouvoir exécutif, la démocratie « représentative » contemporaine révèle un certain dysfonctionnement, puisqu'une fois élus ou nommés, ses membres peuvent gouverner en contradiction avec les aspirations d'une majorité des citoyens. Nous verrons que le rousseauisme politique propose en outre des moyens institutionnels permettant d'envisager un contrôle populaire de l'action des députés et de l'exercice du pouvoir exécutif, contrôle sans lequel la légitimité démocratique de ce dernier semble condamnée à la fragilité.

Dans cette troisième partie, nous procédons à une distinction entre les interventions critiques dites « faibles » du rousseauisme politique sur le système politique contemporain, lesquelles visent à rendre acceptable ou à améliorer la démocratie représentative, et les interventions dites « fortes » qui permettent d'envisager une transformation des sociétés politiques. Nous verrons en outre que si les interventions faibles interrogent les institutions politiques (leur organisation et leur fonctionnement) et visent une réforme de celles-ci, les interventions fortes portent davantage sur l'individu et laissent entrevoir une transformation sociale et politique, à partir de l'optimisme anthropologique de Rousseau et la possibilité d'un citoyen nouveau.

3.1 Conceptions et principes politiques du rousseauisme : des critères de jugement critique de nos démocraties contemporaines

Rousseau transgresse les bornes de la pensée de son temps, en particulier avec sa doctrine de la souveraineté du peuple. Quels sont les enseignements de sa « méthode de pensée » pour notre modernité ? Quels peuvent être les usages du rousseauisme dans la philosophie politique contemporaine ? Quels éclairages compréhensifs le rousseauisme permet-il sur les problèmes politiques contemporains ? Comment la théorie politique du Genevois constitue-t-elle une interrogation critique de nos institutions démocratiques contemporaines ? En quoi permet-elle d'envisager des pistes de transformation de nos sociétés politiques ? Ses interventions critiques sur la démocratie éclairent la crise contemporaine de la représentation : extinction des vertus civiques, autonomie des représentants à l'égard des représentés, ineffectivité de la souveraineté du peuple. Il s'agit ici d'étudier comment les principes et problèmes politiques, posés et développés par le Genevois, interrogent la nature de nos régimes contemporains et peuvent constituer une grille de lecture critique des démocraties réelles, révélant la nécessité d'une réforme ou d'une transformation des sociétés politiques : refus des formes de personnalisation du pouvoir, impossibilité de transmettre la volonté mais seulement le pouvoir, recherche de la juste place institutionnelle du gouvernement dans l'État (ce qui éclaire les rapports contemporains entre pouvoir législatif et pouvoir exécutif), nécessité de rendre effectifs un droit et un devoir de contrôle populaire (citoyenneté active, pouvoir critique du citoyen) sur l'action de l'exécutif, nécessité

d'une vertu politique en acte (en témoigne son éloge récurrente des vertus civiques), théorisation d'un peuple pensé comme souverain de droit et de fait.

Ainsi, le rousseauisme politique peut être reçu comme une théorie critique de la démocratie, éclairant notre modernité et fournissant des ressources principielles pour interroger et réformer nos démocraties contemporaines. Ses interventions critiques pourraient permettre une prise de conscience du caractère non-démocratique de ces dernières, en détrompant les citoyens sur ce qu'est une démocratie véritable, par opposition à la démocratie représentative et libérale. En outre, ses principes politiques invitent à penser les moyens susceptibles d'empêcher la dépossession de fait du pouvoir souverain du peuple. Par exemple, on peut voir le régime présidentiel français actuel comme une délégation absolue à une personne, lorsque le parti politique du chef de l'État dispose de la majorité absolue¹⁷⁰⁵ des sièges à l'Assemblée nationale, une majorité désormais obtenue pratiquement automatiquement depuis la quasi-synchronisation des échéances électorales, présidentielles et législatives. Ajoutons la possibilité accrue dans ce cas pour l'exécutif de gouverner par ordonnance après accord de l'Assemblée selon l'article 38 de la Constitution, ainsi que celle de recourir à l'article 49-3 qui permet l'adoption d'un projet de loi sans débat ni vote au Parlement.

À l'opposé du système représentatif contemporain qui n'a presque rien de démocratique hors les périodes d'élection, le rousseauisme politique propose des moyens institutionnels permettant d'en envisager un autre : mandats courts et impératifs pour les représentants de la puissance législative, assemblées périodiques, contrôle populaire de l'action des députés et des magistrats du gouvernement. Aussi, la pensée théorique politique de Rousseau - subversive dans la mesure où ses principes permettent de penser une autre organisation politique - laisse entrevoir la possibilité d'une transformation profonde des sociétés contemporaines. En outre, les perspectives de réalisation d'une nouvelle société politique légitime et d'une citoyenneté retrouvée ou reconquise semblent reposer nécessairement sur l'instauration d'une vertu républicaine. Si le peuple doit être le souverain effectif pour que la volonté générale puisse s'exprimer et gouverner en quelque sorte indirectement, encore faut-il avoir la garantie que les citoyens choisis pour être magistrats conformeront toujours leur volonté particulière à la volonté générale. Ainsi, la pensée politique du Genevois peut être reçue comme la recherche des conditions du règne de cette

¹⁷⁰⁵ Notons en outre que cette majorité absolue de députés peut être obtenue avec une minorité de voix des électeurs, ce qui pose la question de sa légitimité politique.

vertu (politique). À quelles conditions peut-elle s'actualiser malgré les difficultés apparentes dans les sociétés modernes ?

Ainsi, l'objet du septième chapitre principal de notre thèse (3.1.) consiste à révéler en quoi les principes politiques du rousseauisme peuvent être des critères de jugement critique, interrogeant et éclairant nos démocraties contemporaines. Notre auteur entend notamment démontrer la souveraineté originelle du peuple, une souveraineté qui ne doit jamais être une fiction.

3.1.1 Magistrature élective et histoire des peuples libres : la souveraineté originelle du peuple

Rousseau « historien » veut faire l'histoire des peuples libres, c'est-à-dire celle des républiques. Aussi prend-il les exemples historiques des peuples de Sparte, de Rome, du Valais, ou encore de Genève. Cette histoire des peuples réels lui sert autant d'exemples pour illustrer l'action des causes générales que pour étayer le récit de l'« histoire hypothétique des gouvernements »¹⁷⁰⁶. Le Genevois y affirme en particulier le caractère originellement électif de toute magistrature et appuie son propos par des preuves tirées de l'Antiquité. Dans les différentes formes des premiers gouvernements :

[...] toutes les magistratures furent d'abord électives ; et quand la richesse ne l'emportait pas, la préférence était accordée au mérite qui donne un ascendant naturel, et à l'âge qui donne l'expérience dans les affaires et le sang-froid dans les délibérations. Les anciens des Hébreux, les Gèrontes de Sparte, le Sénat de Rome, et l'étymologie même de notre mot *Seigneur* [du latin *senior*] montrent combien autrefois la vieillesse était respectée¹⁷⁰⁷.

Ensuite, en quelques lignes, Rousseau montre la dégénérescence des institutions politiques d'abord électives, avec la formation des titres de noblesse et l'établissement des aristocraties héréditaires (la pire des formes de magistrature selon notre auteur). L'âge avancé des hommes choisis impliquait nécessairement une plus grande fréquence des élections, et de là :

[...] les brigues s'introduisirent, les factions se formèrent, les partis s'aigrirent, les guerres civiles s'allumèrent, enfin le sang des citoyens fut sacrifié au prétendu bonheur de l'État, et l'on fut à la veille de retomber dans l'anarchie des temps antérieurs. L'ambition des principaux profita de ces circonstances pour perpétuer leurs charges dans leurs familles : le peuple déjà accoutumé à la dépendance, au repos et aux commodités de la vie, et déjà hors

¹⁷⁰⁶ *Second Discours*, OC III, p. 127.

¹⁷⁰⁷ *Second Discours*, OC III, p. 186-187.

d'état de briser ses fers, consentit à laisser augmenter sa servitude pour affermir sa tranquillité ; et c'est ainsi que les chefs devenus héréditaires s'accoutumèrent à regarder leur magistrature comme un bien de famille, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'État dont ils n'étaient d'abord que les officiers, à appeler leurs concitoyens leurs esclaves, à les compter comme du bétail au nombre des choses qui leur appartenaient, et à s'appeler eux-mêmes égaux aux dieux et rois des rois »¹⁷⁰⁸.

Le processus de dégénérescence du politique qui conduit au stade extrême de l'inégalité connaît les trois termes successifs suivants :

[...] l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier [...] ; l'institution de la magistrature le second ; [...] le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de maître et d'esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité¹⁷⁰⁹.

Ainsi, ces trois périodes ont eu pour conséquence funeste d'introduire respectivement trois formes historiques de domination : la première introduit « l'état de riche et de pauvre », la deuxième « celui de puissant et de faible » et la troisième « celui de maître et d'esclave ».

Si l'institution est d'abord élective, c'est parce que « l'élection suppose le pouvoir originaire du peuple antérieur et supérieur aux magistrats élus »¹⁷¹⁰. Tous les exemples historiques sont pensés par Rousseau comme « les preuves historiques du caractère dérivé et subordonné du pouvoir des gouvernants »¹⁷¹¹, donc d'une souveraineté (originelle) du peuple à la naissance des sociétés politiques. Ils sont des exemples de gouvernements légitimes. Ainsi Rousseau entend-il montrer qu'il est impossible de dissocier la question de l'origine et celle des fondements ; à l'origine et au fondement il y a la liberté, c'est-à-dire l'indépendance envers autrui, et l'absence de domination. Dans l'histoire du genre humain, la naissance des sociétés politiques, du droit et des lois marque l'entrée sans retour possible de l'homme dans les institutions politiques, dans « un nouvel ordre des choses »¹⁷¹², et ouvre le temps nouveau, celui des corps politiques - qui sont l'objet de la philosophie politique -, ainsi que celui des législations, lesquelles ont pour objets fondamentaux la liberté et l'égalité politiques.

¹⁷⁰⁸ *Second Discours*, OC III, p. 187.

¹⁷⁰⁹ *Ibid.*

¹⁷¹⁰ Gabriella Silvestrini, *Philosophie de l'histoire et philosophie politique chez Rousseau*, p. 180. In : DUFOR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

¹⁷¹¹ *Ibid.*

¹⁷¹² Jean-Jacques Rousseau. *Principes du droit de la guerre. Ecrits sur la paix perpétuelle*. Ed. par B. Bachofen, C. Spector, B. Bernardi, G. Silvestrini. Paris : Vrin, 2008, p. 75.

Rousseau affirme la souveraineté du peuple conçu concrètement comme l'ensemble des citoyens, une entité composée d'individus qui sont semblables les uns aux autres. Ce *populus* est un ensemble d'êtres humains formant, par un lien de droit, un véritable corps doté de l'autorité juridique souveraine. Quelle que soit la forme du gouvernement, l'organisation du pouvoir, à savoir une monarchie, une aristocratie ou une démocratie, la souveraineté est dans tous les cas la même, celle du peuple, et dirige l'État selon la volonté générale : « Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur »¹⁷¹³. Nous verrons plus loin que l'idée du règne de la volonté générale interroge notre modernité démocratique, dans laquelle le vote des citoyens, qu'il porte sur le choix d'un candidat, d'un programme, ou sur la réponse à une question dans le cas d'un référendum, ne s'exerce pas ou peu suivant la recherche d'une expression de la volonté générale.

Selon Rousseau, d'un État à un autre, seule peut varier la forme du pouvoir exécutif, mais que la nature de l'autorité souveraine ne saurait changer. La souveraineté est toute entière dans le peuple, elle est absolue, indivisible et inaliénable. Aussi, la modernité de la radicalité démocratique de Rousseau pourrait consister à prendre pour point de départ la « racine »¹⁷¹⁴ de la démocratie, à savoir le pouvoir du peuple sur lui-même.

En outre, Rousseau refuse, à de nombreuses reprises et de manière constante dans son œuvre politique, la fictivité du pouvoir du souverain qui doit toujours demeurer réel. Un argumentaire écrit en 1707 et publiée en 1718 dont l'auteur présumé est le professeur de théologie Antoine Léger (1652-1719) entre en résonance avec la théorie de la souveraineté que Rousseau formulera quelques décennies plus tard :

La liberté, c'est le droit qui dans un État rend souverains ceux qui en jouissent, qui empêche que rien ne se fasse sans le consentement de ceux qui sont en possession de ce droit. Un peuple libre est donc celui qui a le pouvoir de rejeter ou d'approuver, de consentir ou de s'opposer aux changements que l'on veut établir ou abroger, et c'est là un droit que la nature a donné aux hommes, et que tous les peuples sages et prudents se sont conservé pour s'opposer à la tyrannie de ceux à qui ils confient le gouvernement et l'autorité, un droit pour lequel ils doivent sacrifier leurs biens et leurs vies¹⁷¹⁵.

¹⁷¹³ CS, IV, 2, OC III, p. 440-441.

¹⁷¹⁴ En empruntant ici le terme qu'utilise K. Marx dans sa « Contribution à la critique de la philosophie du droit » de Hegel en 1844 : « Être radical, c'est prendre les choses à la racine. Or la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même » (In : *Critique du droit politique hégélien*, trad. et introduction d'Albert Baraquin. Paris : Les Éditions sociales, 1975, p. 205).

¹⁷¹⁵ André Gür, « Les lettres 'séditieuses' anonymes de 1718, étude et texte », p. 180-181. In : *Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Genève 1981*, t. XVII, Genève : Société d'histoire et d'archéologie, 1982.

Nous l'avons développé dans la première partie de notre thèse, Rousseau soutient, dans les *LEM*, que le pouvoir devait trouver son unique source dans le Conseil général, que rien ne doit se faire sans le consentement du pouvoir authentiquement souverain et que la généralité doit pouvoir se prémunir contre les usurpations du gouvernement. Ces principes de droit politique restent actuels et nous verrons qu'ils peuvent encore faire l'objet de la même défense à l'époque contemporaine. En effet, le rousseauisme politique continue d'éclairer et d'interroger notre modernité démocratique, en lui soumettant la maxime suivante : la souveraineté du peuple ne devrait jamais être une fiction. Ce *leitmotiv* rousseauiste permet de penser un souverain effectif, un souverain toujours-là, un souverain réel et non un souverain constitutionnel abstrait : « [...] la souveraineté est entre les mains du peuple, le législateur existe toujours, quoiqu'il ne se montre pas toujours »¹⁷¹⁶.

Gabrielle Radica remarque que le jugement critique de Rousseau sur le régime anglais, en particulier s'agissant de « la prétention à diviser la *souveraineté* », offre l'occasion au Genevois de « préciser sa conception de la liberté politique » qui diffère nettement de celle de Montesquieu¹⁷¹⁷. Rousseau est convaincu qu'il est possible de dégager une volonté générale commune, à partir des intérêts particuliers, susceptible d'énoncer de manière égale les droits et les devoirs qui rattachent les citoyens au corps moral et collectif, le corps politique issu de leur union par l'acte d'association. C'est pourquoi : « Au lieu de diviser le souverain pour restreindre tout ce qu'il pourrait faire contre la liberté, comme l'approuve Montesquieu à propos du régime anglais¹⁷¹⁸, Rousseau place la liberté politique dans le souverain populaire, et déclare cette souveraineté inaliénable (II, 1) et indivisible (II, 2) »¹⁷¹⁹.

Cependant, G. Radica poursuit en soulignant que la confrontation de ces deux conceptions de la liberté politique est rendue difficile par le fait que les deux penseurs ne se concentrent pas sur la même question. En « conséquentialiste », Montesquieu demande « *Comment, dans quelles conditions concrètes suis-je le moins gêné par le pouvoir ?* », c'est-à-dire se concentre sur les « effets de la liberté » : « la liberté se ramène ultimement d'après lui à une sécurité psychologique »¹⁷²⁰ du point de vue du citoyen. Bien différente, la question que pose Rousseau est « préjudicielle » et peut être formulée comme suit : « *Quelle est l'instance que l'on peut autoriser à commander si on veut rester libre ?* » ou encore « *Qui*

¹⁷¹⁶ Huitième des *LEM*, OC III, p. 845.

¹⁷¹⁷ Gabrielle Radica. « De Montesquieu à Rousseau : les Anglais sont-ils libres ? ». *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012, n° 35, p. 148.

¹⁷¹⁸ D'où l'on comprend la formule déjà citée précédemment : « le pouvoir arrête le pouvoir » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, op. cit., XI, 4, p. 395).

¹⁷¹⁹ Radica, *ibid.*, p. 149-150.

¹⁷²⁰ *Ibid.*, p. 150.

peut légitimement détenir le pouvoir ?' »¹⁷²¹. Il se concentre sur la condition de possibilité de la liberté politique, à savoir la souveraineté du peuple ; autrement dit, point de liberté politique là où le peuple ne détient pas le pouvoir souverain. En outre, malgré leurs franches différences relève G. Radica, « ces deux conceptions de la liberté procèdent d'une inquiétude identique chez les deux auteurs : la liberté suppose d'être à l'abri de l'arbitraire et du pouvoir d'un particulier quel qu'il soit »¹⁷²². Mais, de cette condition commune vont découler deux solutions nettement divergentes. Alors que Montesquieu opte pour la division du pouvoir souverain, Rousseau défend une souveraineté collective et indivisible qui doit disposer des moyens intentionnels de contrôler l'action du pouvoir exécutif (le gouvernement).

Les caractéristiques de la souveraineté rousseauiste interrogent ainsi nos systèmes représentatifs contemporains. Ce droit inaliénable¹⁷²³, imprescriptible et incommunicable, qui fait du philosophe genevois le théoricien de souveraineté populaire, questionne encore aujourd'hui les fondements sur lesquels s'est construite la République française depuis la fin de la Révolution, à savoir la distinction entre élus et citoyens, entre représentants et représentés. Pour Rousseau, si tous les citoyens ne participent pas au processus législatif par l'élaboration de la volonté générale et si ceux-ci ne disposent pas de moyens de contrôle de l'action du pouvoir exécutif, alors la souveraineté semble de fait usurpée.

Nous verrons au chapitre principal suivant (3.2.) comment, sous l'impulsion de son principal théoricien E.-J. Sieyès, la souveraineté nationale s'est imposée sur la souveraineté populaire. Il s'agissait ainsi de limiter le « pouvoir constituant », à savoir le pouvoir infini et continu de faire et de défaire les lois qui régissent la société. Pourtant, la démocratie véritable entendue comme le pouvoir (commun) de tous exige d'accepter le caractère contingent des lois et des institutions. Rousseau affirme en ce sens les caractères d'indétermination et de présence continue de la souveraineté populaire qui permettent de rendre cette dernière effective :

[...] la souveraineté qui n'est que l'exercice de la volonté générale est libre comme elle et n'est soumise à aucune espèce d'engagement. Chaque acte de souveraineté ainsi que chaque instant de sa durée est absolu, indépendant de celui qui précède et jamais le souverain n'agit parce qu'il a voulu mais parce qu'il veut¹⁷²⁴.

¹⁷²¹ Radica, *ibid.*

¹⁷²² *Ibid.*, p. 151.

¹⁷²³ « inaliénable » pris au sens étymologique suivant : « qui ne peut être transmis à autrui », « qui ne peut être autre.

¹⁷²⁴ *Fragments politiques [du Pacte social]*, 11, OC III, p. 485.

3.1.2 De la distinction rousseauiste entre démocratie-république et démocratie-gouvernement à la nécessité du contrôle de l'exécutif

La distinction rousseauiste entre « démocratie-république » et « démocratie-gouvernement » permet d'interroger nos démocraties sur leur caractère prétendument démocratique. Alors que les catégories de général et de particulier n'existent pas à l'état de nature, leur existence inéluctable dans l'état civil exige de séparer gouvernement et souveraineté (ainsi que le fait notre auteur), de sorte que l'on peut affirmer que Rousseau n'est pas un démocrate au sens strict. Montesquieu et Rousseau ont en commun de distinguer organiquement et fonctionnellement le gouvernement et le souverain, mais à la différence de la conception de la séparation des pouvoirs du premier, le second fait du gouvernement (l'exécution) un corps qui ne peut agir qu'au nom du souverain (la décision), auquel il reste subordonné. En outre, nous l'avons montré dans notre deuxième partie, chez le Genevois, la distinction fondamentale entre les deux pouvoirs (l'une de ses inventions majeures) répond à une « nécessité logique »¹⁷²⁵. Le souverain ne peut exécuter lui-même la loi qu'il veut, car un tel cas impliquerait qu'il ait à statuer, à juger, à commander les individus. La généralité ne peut procéder à des « actes particuliers »¹⁷²⁶, afin que la loi puisse commander à tous les citoyens en général mais jamais à aucun homme en particulier. Ainsi, alors que Montesquieu préconise cette séparation par principe, celle-ci est envisagée par Rousseau comme une nécessité au terme du raisonnement par l'absurde suivant : si le législateur devenait l'exécuteur de ses propres lois, alors il devrait « détourne[r] son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers »¹⁷²⁷. Selon le philosophe genevois, la résurgence des mauvaises passions liées à l'amour-propre serait inévitable et l'emporterait sur l'intérêt et le bien communs. Tout l'enjeu de sa philosophie politique est de pallier si possible cette nécessité. Nous essayerons à la fin de cette troisième partie (au chapitre 3.3.5.) de notre thèse de mesurer le degré de pessimisme de Rousseau sur ce point.

Au livre III du *CS*, Rousseau reproche à Montesquieu de ne pas avoir mesuré l'importance de cette distinction de la souveraineté et du gouvernement en affirmant notamment que : « le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement

¹⁷²⁵ Arthur Melzer a remarqué avec justesse que la distinction entre la souveraineté et le gouvernement ne découlait pas chez Rousseau d'une quelconque contingence institutionnelle, mais qu'elle répondait bien à une « nécessité logique » (*op. cit.*, 1998, p. 336).

¹⁷²⁶ *CS*, III, 1, OC III, p. 395-396.

¹⁷²⁷ *CS*, III, 4, OC III, p. 404.

une partie du peuple, a la souveraine puissance »¹⁷²⁸. Mais ce que Montesquieu nomme ici « républicain » devrait plutôt être entendu selon Rousseau comme « démocratique », à savoir la forme de gouvernement dans laquelle le peuple exécute lui-même les lois, un type de gouvernement dont l'époque moderne peut difficilement remplir les conditions de réalisation. Ainsi, comme le relève F. Guénard, Montesquieu a-t-il manqué le déplacement de la question de la liberté politique : « Ce qui importe désormais, ce n'est pas la démocratisation du gouvernement, mais celle de la souveraineté, c'est à dire du pouvoir de décision dans l'État »¹⁷²⁹. Ainsi que nous le soulignons dans notre thèse, Rousseau distingue démocratie-république et démocratie-gouvernement. Si l'intention du Genevois est novatrice, écrit Guénard, c'est parce que « le modèle qu'il défend n'est ni abstraitement universel, organisé à partir de considérations normatives a priori, ni compris comme la généralisation d'un régime existant »¹⁷³⁰. Dès lors que le peuple est souverain, le corps politique est légitime et Rousseau parle d'État bien constitué. Encore faut-il qu'il le soit de droit mais aussi de fait.

Nous pouvons dire avec F. Guénard que Rousseau « redéfinit l'idée démocratique », il s'agit désormais du « régime de la souveraineté populaire » et non celui de « l'autogouvernement »¹⁷³¹. C'est pourquoi, nous l'avons souligné précédemment, le philosophe genevois n'est pas un démocrate au sens de la démocratie des Anciens : le régime que promeut Rousseau est celui de la République, c'est-à-dire un État gouverné par des lois, lesquelles sont l'expression de la volonté générale du peuple (auteur de celles-ci). La démocratie des Classiques n'est alors qu'une des formes que peut prendre le pouvoir exécutif. Rappelons qu'au chapitre I du livre III du *CS*, Rousseau distingue les différentes formes de gouvernement en fonction du nombre de magistrats, ceux qui détiennent l'autorité exécutive. Peu importe la forme du gouvernement¹⁷³², la règle est la suivante : de la taille de l'État dépend la forme de gouvernement. Il s'agit d'une question pratique. Plus le peuple est nombreux, plus le gouvernement doit être fort, plus la force du gouvernement doit augmenter et moins il y faut de magistrats¹⁷³³. Il n'y a donc pas seulement trois types déterminés de

¹⁷²⁸ *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* (1748), texte présenté et annoté par Roger Caillois, *Œuvres complètes II* (OC II), II, 1. Paris : Gallimard, 1951, p. 239, (Bibliothèque de la Pléiade).

¹⁷²⁹ Florent Guénard. *La démocratie universelle : philosophie d'un modèle politique*. Paris : Seuil, (La couleur des idées), 2016, p. 142.

¹⁷³⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷³¹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁷³² Comme le souligne Robert Derathé dans son commentaire du livre III, il faut donc comprendre ici que « la division des gouvernements ne concerne que le nombre de magistrats chargés de la puissance exécutive ou de l'administration de l'État, la législation ne pouvant, selon les principes de Rousseau, appartenir qu'au peuple » (*Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1476).

¹⁷³³ *CS*, III, 1, OC III, p. 395 sq.

gouvernement mais autant de formes que de différences de taille entre États¹⁷³⁴. Nous pourrions dire que, dans un repère orthonormé, les trois¹⁷³⁵ formes principales de gouvernement que sont la démocratie, l'aristocratie et la monarchie ne représentent que des intervalles de valeurs sur l'axe des ordonnées, quand l'axe des abscisses indique toutes les valeurs possibles de la taille des États :

On doit remarquer que toutes ces formes [...] sont susceptibles de plus ou de moins, et ont la même une assez grande latitude ; car la démocratie peut embrasser tout le peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié. L'aristocratie à son tour peut de la moitié du peuple se resserrer jusqu'au plus petit nombre indéterminément. La royauté même est susceptible de quelque partage¹⁷³⁶.

Si la distinction du gouvernement et de la souveraineté (caractérisée par le pouvoir de décider par des lois, ce qui est l'apanage exclusif du peuple entier) permet l'existence du corps politique, elle constitue aussi un problème pour la pérennité de l'association, puisqu'elle établit un autre corps – le gouvernement – qui n'a de cesse d'œuvrer contre la volonté générale, cherchant par nature à augmenter sa force, par conséquent en se resserrant et en décidant au lieu d'exécuter¹⁷³⁷. Sur ce point, Rousseau montre comment le despotisme change l'association fondée sur le sentiment d'obligation liant les individus les uns aux autres en une simple agrégation d'individus liés par la seule force du souverain. Les principes politiques de Rousseau mettent ainsi en lumière une nouvelle conception de l'idée démocratique, non pas au sens premier d'une forme de gouvernement, mais au sens de l'organisation du corps politique par la volonté générale, celui de la souveraineté populaire¹⁷³⁸. Il s'agit du seul régime politique légitime qui tire sa légitimité de la nature même du corps politique, ne pouvant être qu'une association volontaire d'individus qui organisent leur liberté politique par des lois qu'eux-mêmes se donnent. En outre, nous l'avons analysé et c'est bien connu, Rousseau critique la forme et le fonctionnement de la démocratie (représentative) des Modernes. C'est pourquoi, si nous nous accordons avec F. Guénard sur ce point de vue d'un Rousseau redéfinissant l'idée démocratique - par sa revendication de l'appartenance de la

¹⁷³⁴ La science des formes de gouvernement de Rousseau aux allures mathématiques comprend deux principes qui peuvent être énoncés comme suit : une seule forme de souveraineté, un nombre indéfini ou infini de formes légitimes du pouvoir exécutif. Cf. notamment la sixième des *LEM* (OC III, p. 808).

¹⁷³⁵ À ce propos, on pourrait dire que Rousseau tend à fonder une science nouvelle du gouvernement qui rend inutile la distinction des trois catégories démocratie, aristocratie et monarchie, en réduisant la variété des formes à des différences purement quantitatives.

¹⁷³⁶ *CS*, III, 3, OC III, p. 403.

¹⁷³⁷ *CS*, III, 10, OC III, p. 421.

¹⁷³⁸ Rappelons que l'essence de la souveraineté du peuple réside dans la volonté générale, le peuple étant la seule instance à pouvoir la déclarer. Chez Rousseau, le souverain désigne à la fois le corps politique constitué de tous les citoyens liés par le pacte social unissant les hommes originellement indépendants et la puissance législative (c'est-à-dire le droit et le devoir des citoyens de participer activement à la chose publique).

souveraineté au peuple -, nous ajoutons que ce régime de souveraineté populaire théorisé par Rousseau reste encore à advenir. Si ses principes politiques se sont imposés notamment dans les textes constitutionnels, la « république » du Genevois ne s'est jamais actualisée. Ainsi, le problème qu'il pose à notre modernité n'est pas de savoir si le gouvernement sera celui d'un seul, de quelques-uns ou de la multitude, mais, nous semble-t-il, de savoir comment la souveraineté populaire pourrait s'actualiser, après avoir permis de mesurer son ineffectivité.

Par ailleurs, au livre II de l'*Esprit des lois*, Montesquieu définit les différentes espèces de gouvernement. La démocratie doit pour se conserver intégrer des principes aristocratiques : « Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même, tout ce qu'il peut bien faire ; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres »¹⁷³⁹. Aussi, poursuit Montesquieu : « Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité. [...] Mais saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter ? Non : il ne le saura pas »¹⁷⁴⁰. Le peuple est donc, selon Montesquieu, apte à « discerner le mérite » afin de désigner les magistrats, mais il doit également être capable de modérer son pouvoir en ayant conscience qu'il ne peut bien gérer lui-même les affaires publiques : « Comme la plupart des citoyens, qui ont assez de suffisance pour élire, n'en ont pas assez pour être élus ; de même le peuple, qui a assez de capacité pour se faire rendre compte de la gestion des autres, n'est pas propre à gérer lui-même »¹⁷⁴¹. Toute la pensée aristocratique de Montesquieu s'exprime ici, lequel détermine en creux une catégorie de la population susceptible d'exercer les charges publiques sur des critères d'aptitude, de compétence (donc d'éducation), ce qui est un critère nécessairement exclusif, puisqu'au XVIII^e siècle, les plus éduqués intellectuellement sont aussi les plus riches et les « mieux nés ». La pensée démocratique de Rousseau s'oppose nous semble-t-il sur ce point à celle de Montesquieu, puisque le critère de la vertu soutenu par le Genevois n'exclut aucun individu. Dans notre modernité, la pensée du baron de la Brède semble s'être imposée, c'est pourquoi, l'on peut affirmer une nouvelle fois que le moment rousseauiste n'a pas encore eu lieu.

Ainsi, pour le Genevois, la séparation des deux puissances politiques ne suffit pas à garantir que le prince ne prendra pas par la ruse ou par la force le pouvoir qu'il tend inéluctablement à convoiter. C'est pourquoi, cette séparation, qui est un bien plus apparent que réel, doit être assortie d'une nécessaire participation des citoyens réunis afin d'exercer un

¹⁷³⁹ *Op. cit.*, II, 2, p. 240.

¹⁷⁴⁰ *Op. cit.*, II, 2, p. 240-241.

¹⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 241.

droit et un devoir de contrôle constant sur l'action exécutive du gouvernement (cf. les *LEM*). Nous verrons ci-après en quoi ce point interroge notre modernité.

*De la méfiance aux moyens de penser le contrôle de pouvoir exécutif*¹⁷⁴²

S'agissant des rapports du gouvernement et du souverain, la méfiance de Rousseau à l'égard du pouvoir exécutif, sur laquelle nous avons insisté dans la deuxième partie de notre thèse, conduit son raisonnement vers la nécessité du contrôle effectif des gouvernants.

Dans sa mise en garde contre les usurpations, l'empiétement inéluctable¹⁷⁴³ de l'exécutif sur le pouvoir souverain (émanant légitimement de la volonté du peuple), le Genevois esquisse une solution : le contrôle des gouvernants par les assemblées périodiques¹⁷⁴⁴ du peuple dont l'objet est « le maintien du traité social » et qui s'ouvrent nécessairement par deux propositions : la conservation ou non de la forme de gouvernement et le changement ou non des membres du gouvernement¹⁷⁴⁵. Sur ce point encore, Rousseau nous invite à repenser le fonctionnement de nos démocraties, en faisant partir la pensée démocratique du pouvoir souverain. Pour le Genevois, l'objet de la théorie politique est de constituer des principes. Le *CS* organise le règne de la volonté générale. La volonté populaire ne peut être aliénée, c'est pourquoi « le peuple ne peut être représenté que par lui-même »¹⁷⁴⁶. En tant que premier penseur à avoir fondé le caractère inaliénable de la volonté populaire, le *leitmotiv* du système politique de Rousseau peut se résumer à la recherche des moyens de réaliser la souveraineté effective du peuple. C'est là l'enseignement, le défi envoyé par le rousseauisme à notre modernité : une invitation à penser quelle organisation politique pourrait permettre de s'accorder avec ce principe. Des réponses existent, notamment avec le mandat impératif que nous examinerons ci-après.

Cette volonté de Rousseau de mettre en place un moyen légitime et efficace de prévenir cette usurpation nous fournit les éléments d'une interrogation critique de nos démocraties contemporaines, dans lesquelles, si l'on conditionne leur caractère démocratique

¹⁷⁴² Il faut que « le gouvernement appartienne au petit nombre, l'inspection sur le gouvernement à la généralité » (*LEM IX*, OC III, p. 891). Dans ce passage, comparant l'abus de liberté (du peuple) et l'abus de puissance (des gouvernants), Rousseau estime que le premier « tourne au préjudice du peuple qui en abuse » alors que le second, « ne tournant point au préjudice du puissant mais du faible, est par sa nature sans mesure, sans frein, sans limites : il ne finit que par la destruction de celui qui seul en ressent le mal » (*Ibid.*).

¹⁷⁴³ Nous le savons, Rousseau montre que cette tendance à l'usurpation est « naturelle ». Cf. notamment : *CS*, III, 10 et 18, et la première partie de notre thèse.

¹⁷⁴⁴ Nous interrogerons plus loin la pertinence de telles assemblées pour notre modernité.

¹⁷⁴⁵ « [...] deux propositions qu'on ne puisse jamais supprimer, et qui passent séparément par les suffrages. La première ; *s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement*. La seconde ; *s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés* » (*CS*, III, 18, p. 435-436).

¹⁷⁴⁶ *CS*, II, 1, OC III, p. 368.

à la conformité à un droit positif fondé sur les deux propositions nécessaires posées par Rousseau, alors que force est de reconnaître que ce caractère disparaît. En effet, le peuple de nos sociétés contemporaines, bien que souverain de droit, ne dispose pas ni du droit de révocation du gouvernement ni du droit de s'assembler ; il est dépossédé de fait de son pouvoir législatif - à quelques exceptions près dont celle du système politique suisse (qui articule des éléments de démocratie directe - initiatives et référendums - et de démocratie représentative) et ses instruments de participation populaire - dans un système représentatif auquel ce qualificatif sied mal.

Ainsi, la théorie politique de Rousseau invite notre contemporanéité à penser des moyens de contrôler des gouvernants par le peuple, des moyens de penser le caractère démocratique des décisions politiques, à repenser la relation juridico-politique de dépendance entre les gouvernants (« les commissaires », « les officiers » du peuple) et les citoyens (les commettants) ; citons notamment le droit de révocation du gouvernement et le droit pour le peuple de s'assembler. Ceux à qui l'exercice du pouvoir est temporairement délégué, et ce, pour un temps défini, doivent restés constamment sous la dépendance et le regard du peuple souverain. Pour ce faire, des moyens d'un contrôle effectif sont nécessaires. Le peuple nomme ses magistrats et conserve son droit de suprématie en transmettant le pouvoir limité de mandataires aux gouvernants, qui, de ce fait, ne pourront pas ignorer leur principe créateur. La lecture de Rousseau peut alors être éclairante pour notre modernité, en ce qu'elle nous rappelle que dans une démocratie véritable le peuple doit être en mesure de contrôler le gouvernement. Si bon nombre de principes politiques défendus par le Genevois se sont imposés en théorie dans les textes constitutionnels, cela ne signifie pas pour autant que ceux-ci s'expriment véritablement, concrètement, dans le fonctionnement réel des démocraties. Ainsi il ne suffit pas que notre modernité politique ait érigé la volonté générale et la souveraineté populaire en fondements d'une démocratie véritable pour que ces principes s'actualisent. Sur cette question, le philosophe italien Giorgio Agamben va plus loin en affirmant que : « [...] la réflexion politique de la modernité s'égare derrière des abstractions vides comme la loi, la volonté générale et la souveraineté populaire, en laissant sans réponse le problème à tout point de vue décisif, qui est celui du gouvernement et de son articulation au souverain »¹⁷⁴⁷. En effet, si nous interrogeons l'articulation réelle entre gouvernement et souverain dans le système politique occidental, il semble aisé de constater que celle-ci fait

¹⁷⁴⁷ « Note liminaire sur le concept de démocratie », *Démocratie, dans quel état ?* Paris : La Fabrique, 2009, p. 12.

défaut, ce qui implique, nous semble-t-il, la fictivité du pouvoir réel, et pourtant légitime, du souverain.

3.1.3 La volonté générale : volonté du peuple souverain

La théorie de la souveraineté populaire de Rousseau place au fondement du droit la volonté générale, volonté du peuple souverain, celle produite par l'union des individus les uns avec les autres par le pacte social (d'association). La volonté générale vient alors légitimer l'ordre politique. L'autorité est ainsi fondée sur l'accord contractuel des membres composant collectivement le peuple. Rousseau a la conviction que l'homme dispose de la capacité de faire prévaloir l'intérêt commun, et ce, en agissant librement. En effet, il pense que sont conciliables liberté individuelle et recherche du bien commun. La volonté générale que chaque individu a comme citoyen est un concept fondant l'originalité de la pensée politique de Rousseau. Elle est la volonté du peuple souverain qui guide l'État vers sa finalité, le bien commun, qui s'identifie à l'intérêt commun sur lequel « la société doit être gouvernée »¹⁷⁴⁸ et vers lequel la volonté générale regarde exclusivement¹⁷⁴⁹.

Nous verrons que le passage de la conception universelle (du genre humain tout entier) de Diderot à celle républicaine de Rousseau - seul un corps politique où il existe des liens sociaux réels et un sentiment d'appartenance peut motiver les individus à obéir aux lois - s'effectue progressivement. Dans le *DEP*, le Genevois est encore proche de la pensée diderotienne sur cette notion.

3.1.3.1 De l'origine théologique du concept de volonté générale à sa sécularisation chez Rousseau

Dans une recherche sur l'origine de la notion rousseauiste de volonté générale, selon une perspective historique, Patrick Riley en a retracé la généalogie et a montré comment celle-ci, provenant d'une idée religieuse ayant trait à la Providence, a évolué, en Europe, *du concept religieux vers le concept politique*, en partant notamment de Malebranche au XVIIe

¹⁷⁴⁸ CS, II, 1, OC III, p. 368.

¹⁷⁴⁹ CS, II, 3, OC III, p. 371.

siècle jusqu'au *Contrat social*. Le professeur américain met en exergue, dans un ouvrage publié en 1986, cette généalogie du concept qui aboutit à la pensée de Rousseau avec la transformation de l'idée d'une volonté générale « divine » en volonté générale « civique »¹⁷⁵⁰. Dans une publication ultérieure de 2001, P. Riley montre comment, d'après notre traduction, au terme de la réalisation du politique, la volonté générale devenue véritablement civique semble idéalement pouvoir accéder en quelque sorte au divin, devenant comme une seconde nature, se rapprochant ainsi de l'authentique nature de la volonté générale telle que pensée par Malebranche : « At the end of political time, the 'general will one has as a citizen' would have become a kind of second nature, approaching the true naturalness of *volonté générale* in Malebranche's version of the divine *modus operandi* »¹⁷⁵¹. Plusieurs passages des écrits politiques du Genevois viennent accréditer la thèse défendue par P. Riley. Citons notamment la formule suivante du *DEP*, traduction de l'aphorisme latin *vox populi vox Dei* : « [...] la voix du peuple est en effet la voix de Dieu »¹⁷⁵². Rousseau confirme ces propos dix-sept ans plus tard dans les *CGP* en écrivant : « Sitôt que la puissance législative parle, [...] toute autre autorité se tait devant elle ; sa voix est la voix de Dieu sur la terre »¹⁷⁵³.

Ainsi, P. Riley montre-t-il que si Rousseau n'est pas le premier penseur à employer l'expression « volonté générale » - ses devanciers en la matière sont Arnauld, Pascal, Malebranche, Fénelon, Bayle ou encore Leibniz¹⁷⁵⁴ -, il est en revanche celui qui fait entrer l'idée dans le champ civique. Alors que les auteurs précédents désignaient par elle la volonté générale de Dieu, Rousseau invente le concept de volonté générale du peuple.

Rappelons que la volonté générale, générale dans son objet et qui doit être distinguée de la volonté de tous (simple agrégation de volontés individuelles), est garante de la conformité des lois à l'intérêt commun et de la liberté des citoyens. Soulignons que la liberté est, pour Rousseau, « le seul bien politique, parce qu'elle est la condition d'existence du corps politique compris comme une association contractuelle d'individus naturellement indépendants »¹⁷⁵⁵. Notre auteur l'affirme clairement dans les fragments de sa *Lettre à C. de Beaumont*, la liberté est le premier des biens :

¹⁷⁵⁰ Patrick Riley. *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton University Press, 1986, (Princeton Legacy Library), p. 4-8.

¹⁷⁵¹ Patrick Riley, « 6. Rousseau's General Will », p. 133. In : *The Cambridge Companion to Rousseau*, éd. par P. Riley. Cambridge University Press, 2001, (Cambridge Companions to Philosophy), 466 p.

¹⁷⁵² OC III, p. 246.

¹⁷⁵³ VI, OC III, p. 973. Remarquons ici que *ce dieu sur terre* a aussi des consonances hobbesiennes.

¹⁷⁵⁴ Riley, *ibid.*, 2001, p. 125.

¹⁷⁵⁵ Florent Guénard. *La démocratie universelle : philosophie d'un modèle politique*. Paris : Seuil, (La couleur des idées), 2016, p. 161.

J'aime la liberté rien n'est plus naturel [...] Je hais la servitude comme la source de tous les maux du genre humain. Les tyrans et leurs flatteurs crient sans cesse : peuples portez vos fers sans murmure car le premier des biens est le repos ; ils mentent : c'est la liberté. Dans l'esclavage il n'y a ni paix ni vertu. Quiconque a d'autres maîtres que les lois est un méchant¹⁷⁵⁶.

On remarquera au passage l'opposition (même s'il faut la tempérer) à la théorie hobbesienne que nous avons déjà soulignée dans la deuxième partie de notre thèse, le philosophe anglais faisant, à la différence de Rousseau, de la paix le premier des biens. Ainsi, là où il n'y a pas de liberté, il ne peut y avoir de vertu. Ce fragment renvoie aussi, nous semble-t-il, à la nature de la distinction rousseauiste entre bon et méchant, et plus précisément son rapport avec l'ordre des choses ou ordonnancement naturel : est *bon* celui qui est en mesure de se conformer à cet ordre en étant libre, est *méchant* celui qui ne pouvant être libre ne peut trouver sa juste place dans cet ordonnancement.

3.1.3.2 De la conception universelle de Diderot à celle républicaine de Rousseau

Dans son article *Droit naturel* (1755), Diderot introduit le concept de volonté générale¹⁷⁵⁷ qu'il qualifie de « grand et lumineux principe ». Selon Céline Spector¹⁷⁵⁸, si Diderot introduit ce concept d'une « volonté générale » universelle, c'est qu'il considère qu'une justice efficace ne peut pas être définie au niveau de l'individu, parce que ce dernier, dépeint par l'Encyclopédiste à l'aide de la figure imaginée du « raisonneur violent », ne peut pas être convaincu qu'il est pertinent pour lui de renoncer à son désir de nuire qu'il doit impérieusement satisfaire. En effet, comme personne ne peut convaincre cet individu ainsi caractérisé de subordonner sa passion à l'idée de la justice, alors une réciprocité sans garantie ne saurait non plus suffire à instaurer cette justice. Aussi, afin d'inhiber efficacement cette passion violente pour le bien de la société, Diderot a recours à l'invention du concept de volonté générale, qui fait appel à l'espèce et à la volonté du membre comme partie du tout. En

¹⁷⁵⁶ *Fragments de la Lettre à C. de Beaumont*, 10, OC IV, p. 1019.

¹⁷⁵⁷ « [...] c'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père [...]. C'est à elle à fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière. » (Diderot, art. « Droit naturel », §VII, Encyclopédie, t. III, éd. L. Versini. Paris : Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1994, p. 46) ; ou encore : « [...] la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui » (Diderot, art. « Droit naturel », §IX, Encyclopédie, t. III, éd. L. Versini. Paris : Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1994, p. 47).

¹⁷⁵⁸ Céline Spector, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne ». In : BACHOFEN, B., BERNARDI, B., et OLIVO, G. *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, éd. Paris : Vrin, 2012, p. 148-150.

outre, s'il voit la nécessité d'un appareil coercitif pour faire respecter les lois, Diderot espère malgré tout que cette volonté générale du genre humain tout entier pourra être une passion et une motivation. C'est précisément sur cette idée que Rousseau va fonder sa critique en la niant. Pour le Genevois, seul un corps politique où il existe des liens sociaux réels et un sentiment d'appartenance peut motiver les individus à obéir aux lois. Aussi, selon Rousseau, Diderot a raison de dire que les lois sont l'expression de la volonté générale, laquelle est source des normes de justice. Mais, pour le Genevois, on ne peut concevoir celle-ci qu'à l'échelle d'un corps politique réel où les individus se sentent obligés, se sentent liés les uns aux autres.

Ainsi, dans son *Contrat social*, Rousseau reprend ce principe mais, comme le souligne Philippe Crignon, en le déplaçant « du registre moral et universel au registre politique et étatique : la volonté générale n'est plus la norme éthique du genre humain, mais la volonté d'un corps politique singulier »¹⁷⁵⁹. Dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau emploie exactement une des formules diderotiennes précitées, en désignant la volonté générale comme « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »¹⁷⁶⁰. Pour P. Crignon, le caractère abstrait de la volonté générale provient de Diderot, « l'effort de Rousseau étant au contraire de faire de la volonté générale le fondement d'une ontologie politique »¹⁷⁶¹. Avec Rousseau, la volonté générale devient le seul moyen légitime de fonder l'union civile et de produire la liberté du même type.

3.1.3.3 Volonté générale et volonté majoritaire contemporaine

Il s'agit ici d'interroger la distinction entre la volonté générale et la volonté majoritaire contemporaine. L'article VI de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 stipulant que « [l]a loi est l'expression de la volonté générale » reprend fidèlement l'invention conceptuelle rousseauiste dans le *Contrat social*, qui fait de la loi un « acte de la volonté générale », cette dernière accédant au rang de principe fondamental du droit politique. Énoncer que la loi est l'expression de la volonté générale suppose que l'existence de cette dernière précède celle de la loi. La volonté générale fixe la substance de la loi. Au chapitre VI

¹⁷⁵⁹ Crignon, *op. cit.*, 2007, p. 491.

¹⁷⁶⁰ *Manuscrit de Genève*, I, 2, OC III, p. 286.

¹⁷⁶¹ Crignon, *ibid.*, p. 491, note 1.

du livre II, notre auteur définit la loi et précise que l'on ne peut parler de volonté générale qu'à la condition que « tout le peuple statue sur tout le peuple », une affirmation qui implique d'une part que tous les citoyens doivent participer à l'élaboration de la volonté générale, d'autre part que la loi peut s'imposer à chacun si et seulement si elle s'impose à tous. Pour ce faire, le peuple doit avoir une volonté collective et commune, qui soit celle du tout et non celle d'une partie du peuple ; et la loi doit avoir pour objet ce qui concerne tous les individus composant la société. Critiquée pour ces conditions jugées difficiles à réunir, la volonté générale l'est aussi dans son principe. De ce point de vue, elle serait incompatible avec la pluralité réelle des intérêts des individus-citoyens.

Partant du présupposé fondamental de la possibilité d'un intérêt commun, la souveraineté populaire, bien que pouvoir absolu, ne saurait s'exercer arbitrairement, car elle demeure bornée par sa nature même qui réside dans l'exercice de la volonté générale - laquelle trouve sa source dans le peuple, son objet en l'intérêt commun et son expression dans la loi, qui résulte de la participation de tous à l'élaboration et à l'expression de la volonté générale. La volonté générale ne peut qu'être toujours droite, puisque « la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres »¹⁷⁶² ; elle ne saurait donc être contraire à l'intérêt de chacun : « le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres »¹⁷⁶³. La souveraineté du peuple n'est alors garantie qu'à la condition que chaque citoyen puisse exercer son droit de participer à l'élaboration de la loi, sa citoyenneté en délibérant sur l'objet de loi et en opinant d'après soi, ce qui constitue la condition de dégagement de la volonté générale. Rappelons avec B. Bernardi que :

La loi, qui est la déclaration de la volonté générale, est le terme de la délibération. La délibération elle-même, considérée comme le processus qui conduit à cette déclaration, consiste en la généralisation des volontés particulières, c'est-à-dire la reconnaissance pour chacune de ce que l'intérêt commun, objet de la volonté générale, est ce qui lui importe vraiment¹⁷⁶⁴.

Aussi nous accordons-nous avec le chercheur pour affirmer que :

En faisant des principes des droits de l'homme son fondement principal et du gouvernement représentatif son mode d'effectivité, la pensée démocratique des XIXe et

¹⁷⁶² CS, I, 6, p. 361.

¹⁷⁶³ CS, I, 7, p. 363.

¹⁷⁶⁴ Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, op. cit., p. 319.

XXe siècles, aussi bien dans ses conceptions libérale que républicaine, ne s'est pas inscrite dans la continuité de Rousseau mais en rupture avec elle¹⁷⁶⁵.

Nous reviendrons largement sur ces points au chapitre principal suivant (3.2.).

En outre, l'exigence d'une prise en considération par chacun des membres de l'association politique de la compatibilité de ses intérêts avec ceux de la communauté définit ce qu'est le sens de la justice¹⁷⁶⁶ - qui est l'amour du bien commun - et fonde chez Rousseau la définition de la vertu politique, à savoir la conformité de son intérêt particulier à l'intérêt général, de sa volonté particulière à la volonté générale. Aussi l'expression de la volonté générale n'est-elle effective qu'autant qu'elle est toujours conforme à son essence, c'est-à-dire qu'elle vise « le plus grand bien de tous », la fin pour laquelle elle a été instituée, « la fin de toute législation »¹⁷⁶⁷.

La volonté générale est la volonté du peuple souverain mais doit être distinguée à la fois de la volonté majoritaire (simple somme de volontés particulières) et de la volonté unanime, tout en pouvant aussi être les deux. Le fonctionnement des démocraties contemporaines selon le principe d'une volonté majoritaire - celle qui émane de la consultation populaire et acte le choix ou la décision du plus grand nombre de citoyens -, qu'il s'agisse d'élections des représentants du peuple ou de référendums, et quel que soit le mode de scrutin, révèle les limites de ce système qui accorde au pouvoir élu une légitimité populaire et politique discutable et discutée.

La volonté majoritaire, simple somme de volontés particulières, et bien différente en cela de la volonté générale qui est inséparable de sa visée - l'intérêt commun -, pèche également dans les démocraties réelles par le fait que les citoyens peuvent être influencés dans leur choix par les discours des orateurs politiques (et ce, quel que soit le média utilisé), et ainsi ne se prononcent pas toujours, dans « le silence des passions » (mauvaises) en faisant usage de leur raison, ou en se rapportant à l'amour de soi qui peut s'étendre au corps politique

¹⁷⁶⁵ Bernardi, *ibid.*

¹⁷⁶⁶ Rappelons que les fins essentielles de la politique chez Rousseau sont la liberté, l'égalité et la justice, ainsi qu'il l'exprime dans la Neuvième des *LEM* : « [...] le premier et le plus grand intérêt public est toujours la justice. Tous veulent que les conditions soient égales pour tous, et la justice n'est que cette égalité » (OC III, p. 891). Ajoutons que la liberté se fonde sur cette égalité devant la loi - expression de la volonté générale -, que tous doivent avoir contribué à élaborer. Si « le citoyen ne veut que les lois et que l'observation des lois », c'est parce qu'il craint les exceptions, car il sait que si elles existent, elles seront en sa défaveur. C'est pourquoi, « qui craint les exceptions aime la loi ». Il en va différemment des « chefs » : « leur état même est un état de préférence, et ils cherchent des préférences partout. S'ils veulent des lois, ce n'est pas pour leur obéir, c'est pour en être les arbitres. Ils veulent des lois pour se mettre à leur place et pour se faire craindre en leur nom » (*Ibid.*, p. 891-892). Une fois encore, Rousseau souligne le danger que constitue la formation d'une élite dans l'État.

¹⁷⁶⁷ CS, II, 11, OC III, p. 391.

et être dirigé vers les autres citoyens, afin de fonder leur choix ou décision sur ce qu'exigent l'intérêt général et la poursuite du bien commun.

Ajoutons que dans le système électif qui est celui de notre modernité se pose la question du type de supériorité qui doit gouverner : qui sont les *aristoi* qui doivent gouverner ? L'élection est considérée comme une condition nécessaire pour que les citoyens puissent choisir librement le type de supériorité qu'ils souhaitent sélectionner. Or, la question se pose de savoir si les élections offrent réellement aux citoyens, dans les systèmes contemporains, cette liberté de choix sur les traits distinctifs des élus. En somme, leur choix d'« élites » résulte-t-il d'un véritable choix, c'est-à-dire conscient et délibéré, ou bien est-il biaisé par les publicités partisans et les discours de communication politique des candidats (et de leurs soutiens) ?

La question que pose la théorie de la volonté générale dans sa confrontation au réel est la suivante : comment pourraient coïncider volonté majoritaire et volonté générale ? En d'autres termes, quels moyens envisager afin que les citoyens soient effectivement vertueux en conformant leur intérêt individuel à l'intérêt général ? Là encore, la nécessité d'une véritable éducation à la citoyenneté et à la vertu politique semble être un réquisit, afin que les citoyens puissent être en mesure de connaître la volonté générale. Nous examinerons ce problème au chapitre principal 3.3. de la présente troisième partie de notre thèse.

3.1.4 La question des suffrages : de la conformité des votes à la volonté générale

Après un rappel de la critique classique rousseauiste de l'élection portant notamment sur son caractère élitare et l'accroissement induit des inégalités, mais aussi en ce qu'elle implique une non-participation des citoyens, nous nous pencherons sur la question des suffrages.

3.1.4.1 De l'unanimité fondamentale à la pluralité des suffrages : mesure de l'unité du peuple

Le philosophe genevois propose une critique du processus électoral, au motif que ce système ne peut prétendre conduire à dégager l'intérêt général par la raison. Dans la

procédure de l'élection, le nombre majoritaire de voix fait force, or on le sait, la majorité peut se tromper sur ce qui bon pour elle. Aussi, le résultat d'une élection ne donne-t-il aucune garantie quant à la visée de bien commun.

La critique rousseauiste de l'élection porte sur son caractère élitaire¹⁷⁶⁸ ; il s'agit là d'une critique classique, puisque, dans la Grèce ancienne, l'élection était déjà qualifiée d'aristocratique. Elle s'attache aussi à révéler l'accroissement induit des inégalités¹⁷⁶⁹ entre les individus. Sa critique de l'élection dénonce encore et surtout la non-participation des citoyens qu'elle implique, contrairement à ce que l'on pense aujourd'hui, l'élection donnant l'apparence de la participation, point que nous développerons ci-après. Sur cette conséquence d'une non-participation, nous l'avons vu, Rousseau écrira, dans sa critique de la représentation électorale du peuple anglais de son temps, que celui-ci est esclave pendant les sept ans de la mandature, car le peuple cède sa liberté en déléguant son pouvoir, alors que la souveraineté et la volonté générale ne sauraient être représentées. Le philosophe genevois interroge ainsi la modalité de désignation par l'élection : la pratique de l'élection est-elle aristocratique, au sens élitiste ? Le passage suivant du *PCC* exprime sa conviction sur cette question : « [...] quand l'autorité suprême est confiée à des députés le gouvernement change et devient aristocratique »¹⁷⁷⁰. La représentation politique par élection fait pencher le gouvernement (au sens ici d'administration) vers le régime aristocratique - celui du gouvernement par une minorité qui se distinguerait des autres citoyens -, emportant la conséquence de la constitution d'une volonté propre et particulière des représentants tendant à supplanter la volonté générale. Le problème soulevé par le Genevois est que ce type d'« aristocratie » élue peut finir par faire ses propres lois, dépossédant ainsi le peuple de sa souveraineté. En outre, peu à peu habitués à déléguer à autrui leur souveraineté, les citoyens perdent insensiblement leur capacité à penser la politique, ce qui conduit à ce contre quoi Rousseau met en garde dès le début du processus de dépossession par l'élection de représentants : « [...] à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus »¹⁷⁷¹. Aussi, comme nous l'avons déjà souligné, exclut-il la possibilité d'une représentation du pouvoir législatif.

Au chapitre II du livre IV du *CS*, Rousseau interroge les suffrages. Les résultats du vote font apparaître une majorité. Mais cette règle de la majorité ou « la voix du plus grand

¹⁷⁶⁸ Cette modalité de désignation crée une forme d'élitisme en instituant de fait des dominants et des dominés.

¹⁷⁶⁹ Nous avons vu précédemment que Rousseau prône une certaine égalité économique, afin que « que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre » (*CS*, II, 11, p. 391-392).

¹⁷⁷⁰ *OC III*, p. 907.

¹⁷⁷¹ *CS*, III, 15, *OC III*, p. 431. Déjà cité.

nombre », communément admise dans nos démocraties, se révèle pourtant insatisfaisante, puisqu'on « reste à » la volonté de tous et qu'on ne parvient pas à atteindre la volonté générale. La conséquence de la règle de la majorité est que cette dernière exclut de fait que la minorité puisse avoir raison contre la majorité sur ce qui lui est bon, or « le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours »¹⁷⁷².

Malgré le fait que le peuple ne sache donc pas toujours ce qui lui est bon pour lui, selon Rousseau, la règle majoritaire, qui implique l'adhésion de la minorité à la majorité, se trouve légitimée par un principe antérieur, celui qui fonde le peuple comme peuple, à savoir le contrat social duquel résulte la volonté générale. L'unanimité fondamentale du pacte d'association autorise en quelque sorte l'adhésion à la majorité, qui, sans cette unanimité originelle, pourrait être au contraire considérée comme une soumission (ne permettant pas de rester aussi libre qu'auparavant) :

En effet, s'il n'y avait point de convention antérieure, où serait, à moins que l'élection ne fût unanime, l'obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du plus grand, et d'où cent qui veulent un maître ont-ils le droit de voter pour dix qui n'en veulent point ? La loi de la pluralité de suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité¹⁷⁷³.

Le même principe se trouve affirmé au chapitre II du livre IV : « Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire »¹⁷⁷⁴ ; ou encore dans les *CGP* : « Par le droit naturel de sociétés l'unanimité a été requise pour la formation du corps politique et pour les lois fondamentales qui tiennent à son existence »¹⁷⁷⁵. Notons l'intention de Rousseau, nous semble-t-il, d'attribuer à cette volonté primordiale une permanence dans le temps à l'image de celle de la volonté divine. La règle de la majorité serait alors la continuation de l'unanimité du pacte social au moment du passage à la pratique, à savoir aux affaires publiques réelles : « Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contrat même »¹⁷⁷⁶. Si la minorité doit se soumettre à la majorité, c'est parce que le pacte d'association et la volonté générale l'emportent sur les volontés individuelles ; en sorte que la minorité se soumet pour ainsi dire non pas à la majorité mais à l'unanimité du contrat. Les individus formant la minorité conservent alors leur liberté ou, pour le dire autrement, se soumettent à leur propre liberté, puisqu'ils se soumettent au pacte initial

¹⁷⁷² CS, II, 6, OC III, p. 380.

¹⁷⁷³ CS, I, 5, OC III, p. 359.

¹⁷⁷⁴ CS, IV, 2, OC III, p. 440.

¹⁷⁷⁵ IX, OC III, p. 996.

¹⁷⁷⁶ CS, IV, 2, OC III, p. 440. Suivant ce principe, outre l'unanimité exigée pour le contrat social, les autres décisions législatives peuvent être prises selon la règle de la majorité.

unanime, ce dernier déterminant le sens de l'intérêt général. En outre, ajoutons que, dans ce même chapitre, Rousseau précise que la façon de recueillir et de traiter les suffrages dépend de l'état réel dans lequel se trouve l'État (dans son processus inéluctable de déclin) : « [...] on doit régler la manière de compter les voix et de comparer les avis, selon que la volonté générale est plus ou moins facile à connaître, et l'État plus ou moins déclinant »¹⁷⁷⁷.

Avec l'établissement du contrat social, l'homme subit une transformation qui implique que sa volonté particulière (individuelle) soit dorénavant et nécessairement celle d'un citoyen - membre du tout que forme l'État -, c'est-à-dire idéalement qu'elle se confonde avec la volonté générale : « La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres »¹⁷⁷⁸, une liberté désormais civile. C'est bien connu, lors d'un vote, la véritable question qui est posée et à laquelle devrait répondre le citoyen ne consiste pas à lui demander s'il approuve ou rejette la proposition de loi qui lui est soumise, mais si cette dernière « est conforme ou non à la volonté générale »¹⁷⁷⁹. Elle ne consiste donc pas à recueillir l'avis particulier d'un individu sur ce que ce dernier aurait voulu pour lui-même mais bien son avis en tant que membre du tout, sur le bien-fondé de la loi en ce qu'elle doit viser l'intérêt général et le bien commun, c'est-à-dire l'avis d'un citoyen en tant qu'il regarde vers le haut, vers le tout. La nature de cet avis exige alors que chaque citoyen soit en mesure d'apercevoir la volonté générale.

Arrêtons-nous un instant sur la notion d'intérêt particulier. Il semble en effet pertinent ici de distinguer l'intérêt particulier non exclusif du commun, de l'intérêt particulier oppositif. Afin de faire tenir ensemble intérêt particulier et pouvoir commun, il faut pouvoir trouver dans l'individu même un intérêt pouvant s'unir à celui des autres ou du moins un intérêt non oppositif. L'anthropologie de Rousseau révèle cette possibilité dans la détermination première de la nature humaine, à savoir l'individu mû par l'amour de soi, lequel, bien qu'étant tout aussi séparé des autres que l'individu historique mû par l'amour-propre, doit cette séparation à son indifférence et non à une relation conflictuelle produit de la comparaison à autrui. Partant de cet individu mû par l'amour de soi, il est possible d'envisager un rapprochement avec autrui sans pour autant craindre qu'il veuille se comparer et convoiter la première place, un rapprochement non concurrentiel. Pour Luc Vincenti, l'amour de soi des individus-citoyens peut à la fois fonder la rectitude de la volonté générale et permettre de rapporter l'individu-citoyen au *moi* commun du corps politique, puisque l'unité de ce dernier « ne

¹⁷⁷⁷ CS, IV, 2, OC III, p. 440.

¹⁷⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 441. Ainsi, le sens du vote législatif du citoyen se trouve dans l'acte de se prononcer sur ce qu'est la volonté générale rapportée à l'objet concerné.

s'exprimera pas autrement qu'en visant, par la volonté générale comme volonté du corps politique, l'intérêt général »¹⁷⁸⁰. Ainsi, par son ancrage dans l'amour de soi, la volonté générale peut-elle être l'expression d'un véritable intérêt individuel :

non seulement au sens où l'intérêt non oppositif n'en est pas moins particulier et individuel pour cela, mais encore parce que cet intérêt, en ne se fondant pas sur l'opposition à autrui, reste au plus près de ce que je peux effectivement vouloir pour mon bien propre, véritable ou authentique, celui qui n'est pas dû à l'opinion¹⁷⁸¹.

Nous verrons au chapitre principal 3.3. de la présente troisième partie qu'en partant de cet individu et sa participation au politique, il est possible d'envisager la construction d'une communauté politique rousseauiste.

Reprenons. Le citoyen peut se tromper sur ce qu'il croit être la volonté générale, et aller sans en avoir conscience à l'encontre de sa véritable volonté, par conséquent de sa propre liberté, ainsi que l'écrit Rousseau : « Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre »¹⁷⁸². Au premier abord, la formulation peut surprendre. Pourtant elle montre la cohérence de la pensée de notre auteur, puisqu'elle signifie que le citoyen peut faire quelque chose de non conforme à la volonté générale, lorsqu'il n'est précisément pas en mesure d'apercevoir celle-ci, lorsqu'elle est en quelque sorte « masquée », « invisible » à son jugement. Il est alors seulement en capacité de ne voir de façon restreinte que sa volonté particulière. On pourrait dire en employant un vocabulaire rousseauiste que le *moi relatif*¹⁷⁸³ est trop actif derrière le *moi commun* et interfère avec ce dernier¹⁷⁸⁴. Dès lors, on peut comprendre pourquoi Rousseau défend le principe selon lequel la minorité doit se soumettre à l'avis de la majorité, puisque l'appréciation de la minorité se fonde sur une erreur qui consiste à ne pas avoir été en mesure de voir ce qu'elle voulait vraiment¹⁷⁸⁵. La minorité doit reconnaître qu'elle s'est trompée sur

¹⁷⁸⁰ Vincenti, « La communauté politique rousseauiste », 2003, *op. cit.*

¹⁷⁸¹ *Ibid.*

¹⁷⁸² *Ibid.*

¹⁷⁸³ « Songez qu'aussitôt que l'amour-propre est développé le *moi relatif* se met en jeu sans cesse, et que jamais le jeune homme n'observe les autres sans revenir sur lui-même et se comparer avec eux » (*Émile*, IV, OC IV, p. 534).

¹⁷⁸⁴ Rappelons que nous avons pris soin dans notre deuxième partie de distinguer l'intérêt particulier non exclusif du commun de l'intérêt particulier oppositif.

¹⁷⁸⁵ Notons, sans pouvoir aller plus loin dans le cadre de notre thèse, que ce principe fait écho au système politique suisse contemporain des votations populaires. En effet, au terme du vote, les citoyens composant la minorité acceptent les résultats sans contestation ni contre-proposition postérieure. Dans ce système, les citoyens de la minorité admettent donc les résultats des votations populaires. Pour autant, peut-on dire qu'ils reconnaissent s'être trompés sur ce qu'était la volonté générale rapportée à l'objet soumis aux suffrages ?

ce qu'elle croyait être la volonté générale. Chaque individu-citoyen faisant partie de cette minorité a alors éludé la volonté générale en lui :

La faute qu'il commet est de changer l'état de la question et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande : en sorte qu'au lieu de dire par son suffrage, *il est avantageux à l'État*, il dit, *il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe*. Ainsi la loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale, que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours¹⁷⁸⁶.

Nous avons déjà souligné dans notre thèse que cette conviction de Rousseau que les individus-citoyens peuvent ne pas toujours voir la volonté générale expliquait en partie ses réticences à l'égard de la démocratie¹⁷⁸⁷.

Par ailleurs, Rousseau insiste sur la nécessité pour le peuple de conserver son unité. Se référant à la République romaine, il souligne que son peuple, grâce à ses institutions, a toujours su demeurer un peuple indivise, donnant ainsi l'image d'un peuple qui apparaît comme une réalisation de l'état civil transcendant les individualités et qui, en devenant peuple, devient tout aussi indivisible qu'un individu pris isolément : « [...] dans les temps mêmes les plus orageux les plébiscites du peuple, quand le Sénat ne s'en mêlait pas, passaient toujours tranquillement et à la grande pluralité des suffrages¹⁷⁸⁸ : les citoyens n'ayant qu'un intérêt, le peuple n'avait qu'une volonté »¹⁷⁸⁹. À l'inverse, lorsque dans le corps politique toujours menacé de destruction resurgissent les intérêts individuels contraires à la volonté générale, et que « les petites sociétés » commencent « à influencer sur la grande », « l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants, l'unanimité ne règne plus dans la voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous »¹⁷⁹⁰. Il devient alors difficile de maintenir l'unité du tout - le peuple - contre les tendances dissociatives de ces parties. Dans ce chapitre I du livre IV du CS, Rousseau réitère sa défiance à l'égard des sociétés (partielles) dans la société qui conduisent au relâchement du « nœud social ». Dès lors, on peut mesurer l'importance que revêt pour le corps et pouvoir législatifs la nécessité de se maintenir en résistant à la tendance naturelle à la dissolution, dont le signe est la fin du règne de l'unanimité, et par conséquent celui d'un État s'affaiblissant. Or, ainsi que le Genevois l'écrit au début du chapitre, on sait

¹⁷⁸⁶ CS, IV, 1, OC III, p. 438.

¹⁷⁸⁷ Cf. CS, III, 4, OC III, p. 404-406.

¹⁷⁸⁸ Notons que dans les assemblées périodiques défendues par Rousseau, les décisions sont prises à la pluralité des suffrages.

¹⁷⁸⁹ CS, IV, 2, OC III, p. 439.

¹⁷⁹⁰ CS, IV, 1, OC III, p. 438.

que : « [...] plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante »¹⁷⁹¹.

Ajoutons que Rousseau établit une règle de proportionnalité entre l'importance des objets soumis à délibération et la proximité asymptotique avec l'unanimité, de sorte que plus un objet est important et plus l'avis général exprimé doit se rapprocher le plus possible de l'unanimité : « [...] plus les délibérations sont importantes et graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité »¹⁷⁹². Aussi nous accordons-nous sur ce point avec R. Derathé : l'unanimité constitue pour Rousseau « sinon une règle dont il ne faut s'écarter en aucun cas, du moins un idéal dont on doit se rapprocher le plus possible »¹⁷⁹³.

Du comptage électoral à la voix effective du peuple

Le peuple constitué, théorisé par Rousseau, est celui qui s'exprime par les suffrages, celui dont les voix font l'objet d'un comptage électoral. Rappelons que le corps politique est « composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix »¹⁷⁹⁴, et que les conditions pour « qu'une volonté soit générale » sont, premièrement de « [...] l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple » – seul moyen légitime de « s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale »¹⁷⁹⁵, deuxièmement « que toutes les voix soient comptées »¹⁷⁹⁶. Notre auteur parvient à la conclusion que « du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale »¹⁷⁹⁷. Cependant, ainsi que le relève Yves Vargas dans le texte d'une conférence¹⁷⁹⁸ prononcée en 2012, il ne faudrait pas déduire trop facilement de ce passage une identification de la voix du peuple et de la majorité des voix, et par conséquent de la volonté générale et de la voix du peuple. D'une part, « toute voix comptée ne compte pas pour une voix du peuple »¹⁷⁹⁹, le Genevois l'affirme dans les *LEM* en précisant qu'il ne faut « compte[r] les voix qu'après les avoir pesées »¹⁸⁰⁰. D'autre part, il ne suffit pas d'assembler les citoyens pour connaître la volonté générale, cette dernière pouvant être empêchée de se

¹⁷⁹¹ CS, IV, 2, OC III, p. 439.

¹⁷⁹² *Ibid.*, p. 441.

¹⁷⁹³ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 235.

¹⁷⁹⁴ CS, I, 6, OC III, p. 361.

¹⁷⁹⁵ CS, II, 7, OC III, p. 383.

¹⁷⁹⁶ CS, II, 2, OC III, p. 369, en note : « Pour qu'une volonté soit générale il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées ».

¹⁷⁹⁷ CS, IV, 2, OC III, p. 441.

¹⁷⁹⁸ Yves Vargas. « De la cacophonie mutine à la voix de Dieu ». Conférence prononcée le 26 avril 2012 lors du colloque « Penser la transformation », *Rousseau et la voix du peuple*. Texte consulté en ligne les 12 et 13 décembre 2017 à l'adresse URL suivante :

<http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-26%20vargas.htm>

¹⁷⁹⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰⁰ *LEM IX*, OC III, p. 896.

manifeste du fait de multiples brigues, sous l'effet d'influences et de séductions qui ont pour conséquence que le comptage des voix ne permette pas d'accéder immédiatement à la voix du peuple.

Par ailleurs, comme le dit Y. Vargas, « réduire la voix du peuple aux voix électives » serait méconnaître « la force subversive de cette voix »¹⁸⁰¹, car, dans les textes politiques de Rousseau, le peuple constitué parle directement en tant que législateur et, à ce titre, il fait les lois qui sont « la déclaration de la volonté générale »¹⁸⁰². Dans les *CGP*, il le formule ainsi : « Sitôt que la puissance législative parle [...] toute autre autorité se tait devant elle ; sa voix est la voix de Dieu sur la terre »¹⁸⁰³. Il en est de même dans les *LEM* : « la souveraineté est entre les mains du peuple, le législateur [...] ne parle authentiquement que dans le Conseil Général »¹⁸⁰⁴. Enfin, seul le peuple peut « conclure définitivement » le processus législatif par l'adoption de la loi : « Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi »¹⁸⁰⁵. Le peuple détient le pouvoir en dernière instance de valider les lois.

3.1.4.2 La nécessité de la double généralité de la loi comme garantie du bien de tous et de chacun

On ne peut que s'accorder avec Rousseau lorsqu'il soutient que les lois votées par le peuple et s'appliquant à tous ne sauraient nuire à une partie des citoyens, puisqu'en raisonnant par l'absurde, on peut exclure qu'un citoyen puisse voter pour une loi tout en sachant qu'elle nuira à d'autres citoyens, et ce, étant donné que cette loi s'appliquera aussi à lui. Suivant cette prémisse, il faut admettre pour vrai que le peuple assemblé ne votera que des lois qu'il jugera conformes à l'intérêt commun, à savoir à l'intérêt de tous et de chacun¹⁸⁰⁶ :

Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à

¹⁸⁰¹ Vargas, 2012, *op. cit.*

¹⁸⁰² *CS*, III, 15, OC III, p. 430.

¹⁸⁰³ VI, OC III, p. 973.

¹⁸⁰⁴ Huitième des *LEM*, OC III, p. 845.

¹⁸⁰⁵ *CS*, III, 15, OC III, p. 430. Déjà cité.

¹⁸⁰⁶ Même si bien sûr on pourrait objecter que Rousseau affirme ailleurs que le peuple, qui voit rarement son propre bien, pourrait se nuire sans le vouloir. Nous pourrions aussi évoquer le cas où la majorité se trompe sur ce qui est bien pour tous.

quelque objet individuel et déterminé ; parce qu'alors jugeant de ce qui nous est étranger nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide. [...] dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres ; accord admirable de l'intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie. [...] tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le Souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent¹⁸⁰⁷.

Il convient de nous arrêter un instant afin d'examiner ce passage complexe. Selon Althusser, la « préférence que chacun se donne [...] en votant pour tous » - cette tendance naturelle à privilégier son intérêt individuel - se trouve transformée, via le mécanisme de l'aliénation totale, jusqu'à l'apparition de l'intérêt général, expression de la volonté générale. L'intérêt de chaque individu, « forme de l'amour de soi dans le système des rapports sociaux, [...] est actif dans l'aliénation totale »¹⁸⁰⁸, et c'est précisément grâce à cette activité que l'individu va pouvoir recevoir ce qu'il a donné, et même davantage que ce qu'il a donné¹⁸⁰⁹. L'amour de soi fait qu'il « voudra pour les autres ce qu'il veut pour lui-même en fonction de l'égalité qu'impose la clause de l'aliénation totale¹⁸¹⁰ ». C'est donc parce que l'individu veut en premier lieu pour lui-même qu'il pourra ensuite vouloir pour les autres. Ici, Rousseau n'est pas Kant, l'intérêt individuel ne se convertit pas par la moralité en intérêt général, et il n'est pas non plus, nous semble-t-il, comme l'affirme Althusser, « l'intérêt individuel forcé à la généralité de l'égalité, limité par elle, mais en même temps limitant dans ses effets l'aliénation totale qui fonde cette égalité générale »¹⁸¹¹. Il est plutôt l'intérêt individuel qui se reconnaît dans l'intérêt général, d'où l'on comprend la possibilité affirmée par le Genevois d'une conformité de son intérêt particulier à l'intérêt général, c'est-à-dire de l'exercice de la vertu politique que nous avons mis en lumière, dans le dernier chapitre principal (2.3.) de la deuxième partie de notre thèse, comme un élément central du rousseauisme politique. Et, si Rousseau peut affirmer dans l'extrait ci-dessus que « l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne », c'est que chacun peut reconnaître l'intérêt commun à la fois comme l'intérêt de tous et comme le sien propre. La volonté générale émerge ainsi de la clairvoyance des volontés particulières qui parviennent à saisir ce qu'elles ont en commun. Ainsi, se conformer à la volonté générale n'exige pas des

¹⁸⁰⁷ CS, II, 4, OC III, p. 373-374. Déjà cité partiellement.

¹⁸⁰⁸ Althusser, *op. cit.*, 1967, p. 29.

¹⁸⁰⁹ « chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a » (CS, I, 6, OC III, p. 361).

¹⁸¹⁰ Althusser, *ibid.*

¹⁸¹¹ *Ibid.*

volontés particulières qu'elles renoncent à leur intérêt, mais qu'elles puissent percevoir dans l'intérêt commun leur intérêt propre. Cependant, un peuple ne peut se donner une volonté commune qu'à la condition qu'il soit en mesure de se représenter à lui-même comme un tout. Pour ce faire, il faut en outre que les volontés particulières se généralisent. Il s'agit bien d'une généralisation et non, comme on peut le lire chez les détracteurs de Rousseau, pour l'individu de renoncer à sa volonté particulière pour lui préférer la volonté commune. Aussi, comme l'écrit le Genevois dans ce passage, il faut que chacun « songe à lui-même en votant pour tous »¹⁸¹². Ainsi l'individu doit-il apprendre à se reconnaître en tant que membre de la communauté de laquelle dépendent sa propre vie, sa liberté et son bien-être. Dans le *CS*, Rousseau recherche les conditions de cette généralisation et semble trouver dans la vertu politique en acte l'expédient pour y parvenir.

Dans ce passage du livre II du *CS*, notre auteur trouve donc les racines de la volonté générale dans la particularité de chaque individu la constituant. L'individu duquel il est question ici est le citoyen, cependant, en même temps, il n'en est pas moins homme pour autant¹⁸¹³. Avec cette double nature imposée par le corps social et son intérêt général, Rousseau diverge de la conception de la volonté générale formulée par Diderot et fondée sur la raison ; c'est précisément le sens d'un passage éclairant du *Manuscrit de Genève* :

Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même, et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer de regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière ?¹⁸¹⁴

Mais justement, la conception rousseauiste de la volonté générale ne crée pas de séparation artificielle entre l'homme et le citoyen, puisque le caractère absolument horizontal du corps social, conférant à ses lois leur force obligatoire, exige d'aller chercher « au sein même de chaque membre contractant, en sa particularité individuelle, ce qui le rapporte immédiatement au bien général. Du fait de la nature mutuelle des engagements, chacun veut son propre bien en voulant le bien commun ». Et, comme l'écrit Luc Vincenti, cela « rend raison de la possibilité qu'a chacun de vouloir le bien commun, puisque chacun veut naturellement son propre bien ». Pour le chercheur, en s'appuyant ainsi sur la recherche du bien-être, Rousseau ne fait que rendre possible la volonté générale, et « il fonde en même temps sa rectitude qui se confond avec le caractère naturel de cette même recherche et

¹⁸¹² *CS*, II, 4, OC III, p. 373.

¹⁸¹³ Cf. *CS*, I, 7, OC III, p. 363. Le terme « individu » y englobe l'homme et le citoyen.

¹⁸¹⁴ I, 2, OC III, p. 286.

l'enracinement de l'intérêt dans l'amour de soi »¹⁸¹⁵. La rectitude naturelle de la volonté générale du corps politique s'explique alors par le fait qu'elle puise sa source dans l'amour de soi individuel, amour de soi qui est « toujours bon et toujours conforme à l'ordre »¹⁸¹⁶, l'ordre de l'univers qui comprend « dès l'intention du créateur, la recherche du bonheur, tant que l'individu reste à sa place et ne se prend pas pour le centre du monde »¹⁸¹⁷. En considérant ainsi l'individu-citoyen dans sa particularité, on pourrait toujours risquer une résurgence de l'intérêt particulier au sens négatif de privé et d'exclusif mû par l'amour-propre et non par l'amour de soi. Mais, cette réapparition n'est pas une nécessité de nature et ne se produit qu'à l'occasion d'oppositions interindividuelles qui précisément ne doivent pas voir le jour dans le corps politique légitime pensé par Rousseau. Si la « condition mathématique » du dégagement de la volonté générale - « chaque citoyen n'opine que d'après lui »¹⁸¹⁸ - est respectée, alors on peut penser que la « condition anthropologique » (fondée sur l'amour de soi) le sera aussi¹⁸¹⁹.

Ainsi, pour Rousseau, la condition nécessaire afin d'avoir la garantie que la volonté générale s'exprime réside dans le fait de convoquer celle-ci là où elle est susceptible de s'exprimer, c'est-à-dire dans chaque citoyen pris isolément, et non dans des sociétés intermédiaires (partielles) composées d'individus réunis par des intérêts communs mais particuliers, à la différence de la volonté générale qui ne regarde qu'à l'intérêt général. Sur ce point, nous pouvons citer à nouveau l'article d'Althusser, ce dernier soutenant que la théorie rousseauiste des mœurs, de l'éducation et de la religion civile vise l'objectif de « défendre et de restaurer sans cesse la 'pureté' de la conscience individuelle (donc de l'intérêt particulier qui est en soi l'intérêt général) dans une société où la guettent les effets pernicieux des groupes 'particuliers' »¹⁸²⁰. Ces sociétés partielles forment en quelque sorte un écran qui empêche d'accéder à l'expression de la volonté générale, laquelle reste « muette ». Ainsi, si cette précaution est observée, alors « la volonté générale [...] [sera] toujours éclairée, et [...] le peuple ne se trompe[ra] point »¹⁸²¹.

L. Vincenti fait remarquer que Rousseau, dans l'extrait ci-dessus du *CS*, ne fait pas de la rectitude de la volonté générale une simple possibilité¹⁸²², mais une nécessité en partant de

¹⁸¹⁵ Vincenti, *Du Contrat social, op. cit.*, 2005, p. 50.

¹⁸¹⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 491.

¹⁸¹⁷ Vincenti, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸¹⁸ *CS*, II, 3, OC III, p. 372.

¹⁸¹⁹ Vincenti, *ibid.*, p. 51.

¹⁸²⁰ Althusser, *op. cit.*, 1967, p. 39.

¹⁸²¹ *CS*, II, 3, OC III, p. 372.

¹⁸²² Comme dans le cas d'une orientation égoïste de l'intérêt particulier (qui est une réalité dans les sociétés « telles qu'elles sont » critiquées par Rousseau) : « [...] chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun » (*CS*, I, 7, OC III, p. 363).

la nature de l'homme, cette dernière faisant référence « à l'amour de soi qui anime l'individu, support commun de l'homme et du citoyen »¹⁸²³. Aussi Rousseau peut-il préciser que la volonté générale est *toujours* « droite » et que les individus-citoyens délibérants veulent *constamment* « le bonheur de chacun d'eux », c'est-à-dire le bonheur de chacun des membres du corps politique¹⁸²⁴. Le commentateur met alors en garde contre le contresens qui consisterait à interpréter « la préférence que chacun se donne » comme un appel à l'amour-propre, ce qui pourrait conduire le Genevois à tort vers une pensée libérale. L'individu-citoyen qui « songe à lui-même en votant pour tous », se donnant ainsi la préférence, ne s'oppose pas à autrui pour autant. Ce n'est pas parce qu'il songe à lui, qu'il ne songe qu'à lui. L'individu-citoyen qui recherche naturellement son propre bien ne s'oppose pas à celui des autres et n'exclut pas celui des autres non plus, au contraire puisque l'amour de soi « produit l'humanité et la vertu »¹⁸²⁵. Nous reviendrons plus loin sur ce dernier point. Ainsi, nous suivons L. Vincenti, s'il y a bien préférence, il s'agit de celle « de l'intérêt individuel sur l'intérêt général, et par cette préférence l'intérêt commun s'enracine dans l'amour de soi des volontés particulières qui le constituent en l'exprimant »¹⁸²⁶. L'intérêt commun, qui naît de l'individu opinant seul et indépendamment de son rapport à autrui, est constitué par l'amour de soi et ne tend à aucun « objet individuel et déterminé ».

Dès lors, on mesure l'importance que revêt pour Rousseau la nécessité que la loi s'applique à la généralité en partant de la généralité. La volonté est alors générale à double titre : dans son objet puisqu'elle s'applique à tous, et dans son essence au sens où elle doit partir de tous, chaque citoyen devant s'exprimer au même titre que tous les autres (condition de son dégagement). Si cette condition n'était pas remplie, que tous ne s'étaient pas exprimés dans la détermination du bien commun, alors tous n'auraient pas les mêmes droits, et comme l'écrit Luc Vincenti, « ils exprimeraient alors la différence plutôt que l'identité de leurs intérêts »¹⁸²⁷. Et alors la volonté générale n'étant plus constituée par l'amour de soi perdrait sa rectitude naturelle. En effet, si la volonté générale ne visait que l'intérêt exclusif de quelques individus - société partielle, caste, parti ou encore corporation -, alors cet intérêt s'opposerait immédiatement à celui ou ceux d'autres individus, et ainsi la volonté générale serait constituée par l'amour-propre et pervertie par les oppositions d'intérêts. Pour Rousseau, ce principe d'une participation de tous est catégorique, car s'il y avait une seule exception, aucun

¹⁸²³ Vincenti, *op. cit.*, 2005, p. 51.

¹⁸²⁴ *Ibid.*

¹⁸²⁵ *Second Discours*, OC III, p. 219, note XV.

¹⁸²⁶ Vincenti, *ibid.*, p. 52.

¹⁸²⁷ Vincenti, *ibid.*

des individus participant au vote ne pourrait se prononcer en étant guidé par un « vrai principe d'équité ». Ceux-ci exprimeraient alors « la volonté devenue particulière du tout moins l'exception »¹⁸²⁸. Nous l'avons déjà souligné, le philosophe genevois met en garde contre cette particularisation avec la formule « le tout moins une partie n'est point le tout »¹⁸²⁹, qui aurait pour conséquence de rendre ineffective l'indispensable identité entre le bien de tous et celui de chacun des membres du corps politique. Et c'est précisément parce que la volonté générale qui doit viser l'intérêt commun ne fait aucune préférence et ne vise personne en particulier, qu'elle peut être exprimée par chacun des individus membres de ce corps. Si la matière n'était pas générale, alors la volonté ne pourrait pas l'être non plus, car « [l']individucitoyen serait alors appelé à se prononcer sur un bien qui ne pourrait se superposer au sien et son amour de soi ne pourrait plus le guider »¹⁸³⁰. C'est pourquoi la matière doit être générale afin que, nous l'avons déjà rapporté, « tout le peuple statue sur tout le peuple »¹⁸³¹. Il est donc nécessaire que tous aient les mêmes droits civiques afin de pouvoir se prononcer sur le bien commun, en étant effectivement guidé par un « vrai principe d'équité » ; équité devant être compris ici, ainsi que le soutient L. Vincenti, comme la « synthèse entre cette égalité civique et la justice avec laquelle le corps politique dispense ses bienfaits à chacun de ses membres »¹⁸³².

De là s'ensuit, d'une part, la nécessité de la généralité de la loi, d'autre part, la nécessité d'instituer un gouvernement en tant que corps spécifique qui se chargera de l'exécution des actes particuliers et des modalités d'administration de la cité - ce qui permet d'affirmer, comme nous l'avons déjà écrit précédemment, que Rousseau n'est pas démocrate au sens strict, puisqu'un corps d'officiers du peuple exerce le pouvoir exécutif tout en demeurant subordonné à ce dernier.

S'agissant de la généralité comme garantie de l'intérêt général, nous pouvons nous référer de nouveau à l'article déjà cité d'Althusser. Rappelons que la loi est doublement générale, dans sa forme et dans son objet. Dans sa forme, lorsque « *tout le peuple statue sur tout le peuple* », il s'agit de l'intégralité du peuple assemblé qui statue, en corps, sur lui-même. Il est fait abstraction des volontés particulières, et ce corps constitué a pour volonté la volonté générale. Alors, avec Althusser, nous pouvons formuler une première équation : « généralité de la loi = volonté générale ». Elle est aussi générale dans son objet « quand tout

¹⁸²⁸ Vincenti, *ibid.*

¹⁸²⁹ CS, II, 6, OC III, p. 379.

¹⁸³⁰ Vincenti, *ibid.*, p. 53.

¹⁸³¹ CS, II, 6, OC III, p. 379.

¹⁸³² Vincenti, *ibid.*

le peuple statue *sur tout le peuple* ». Elle vise alors le peuple « tout entier » en tant que corps insécable, faisant abstraction de toute particularité, et concerne les actions ou les individus, ce qui conduit à la seconde équation althusserienne : « généralité de l'objet de la loi = intérêt général ». Réunissant ces deux équations dans un système, il peut alors énoncer la résolution de ce dernier par substitution et proposer le résultat suivant pour représenter l'unité de la loi : « volonté générale = intérêt général » ; l'opposé étant bien sûr « volonté particulière = intérêt particulier »¹⁸³³.

En outre, si le peuple souverain ne doit élaborer que des lois générales, c'est qu'il s'agit aussi de donner à celles-ci un surplomb indispensable, de mettre les lois au-dessus des hommes, en quelque sorte de substituer le gouvernement des lois à celui des hommes. Sur ce point, dans son adresse aux Polonais, Rousseau se fait le laudateur des législateurs antiques, distinguant nettement ces derniers, qui ont su « mettre la loi au-dessus de l'homme », des « faiseurs de lois » de son temps : « Je regarde les nations modernes : j'y vois force faiseurs de lois et pas un législateur. Chez les anciens, j'en vois trois principaux qui méritent une attention particulière : Moïse, Lycurgue et Numa »¹⁸³⁴. Notons enfin que, dans ce chapitre IV du livre II, fixant les bornes du pouvoir souverain, Rousseau souligne une fois de plus l'analogie forte entre lois civiles et lois de la nature : « [...] sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature »¹⁸³⁵.

3.1.5 Liberté politique et liberté individuelle

Nous avons mis en exergue à plusieurs reprises dans notre thèse que, pour Rousseau, la fin de tout État légitime et juste est la liberté (à la différence de Hobbes qui lui préfère la paix ; cf. le chapitre principal 2.1.). Pour y parvenir, dans l'état civil, les individus-citoyens ne doivent dépendre que de la volonté générale - qui est la volonté du citoyen dans un État bien ordonné et qui vise le bien commun du corps politique. Ainsi qu'il l'affirme au début du *CS*, l'homme est libre, par conséquent il doit le rester. Comme les jusnaturalistes et Hobbes, Rousseau part de la liberté naturelle de l'homme, qui est une indépendance naturelle en l'absence de domination durable à l'état de pure nature. Mais, l'originalité du Genevois réside dans sa recherche ultime de la liberté qui constitue la problématique initiale déterminant sa

¹⁸³³ Althusser, *op. cit.*, 1967, p. 31-32.

¹⁸³⁴ *CGP*, II, OC III, p. 956.

¹⁸³⁵ *CS*, II, 4, OC III, p. 373.

théorie politique. À l'état civil, s'écartant d'un sens « négatif » qui résumerait la liberté à l'absence de contraintes ou la définirait comme la poursuite pour l'homme de ses désirs sans rencontrer d'obstacle, Montesquieu et Rousseau ont en commun de voir dans la loi la condition de la liberté. Dans l'extrait qui suit de la huitième des *LEM*, le Genevois expose sa théorie de la liberté politique :

On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté, ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir. [...] Je ne connais de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance ; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction ; car comme qu'on s'y prenne tout gêne dans l'exécution d'une volonté désordonnée. Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres¹⁸³⁶ ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les républiques au pouvoir des magistrats ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des lois : ils en sont les ministres non les arbitres ; ils doivent les garder non les enfreindre. Un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain¹⁸³⁷.

Le Genevois oppose tout d'abord l'indépendance – que nous pourrions ici qualifier de liberté négative – à la liberté politique. Puis, il définit cette dernière en tant que non-soumission à la volonté d'autrui. Rappelons que la liberté politique ainsi caractérisée est aussi une forme d'indépendance envers la volonté d'autrui, un moyen de supprimer la « dépendance personnelle »¹⁸³⁸. Afin de parvenir à cette non-soumission mutuelle, les lois sont nécessaires, elles sont la condition de la liberté : « [...] partout où les lois sont violées impunément, il n'y a plus de liberté »¹⁸³⁹. C'est pourquoi la liberté est effective si et seulement si nul n'est « au-dessus des lois » ; d'où l'on comprend à la fois la détresse de notre

¹⁸³⁶ Le Genevois opère ici une distinction entre le « maître » auquel on obéit et le « chef » auquel on se soumet en préservant par là même sa liberté. Sur ce point terminologique, nous nous accordons avec L. Vincenti qui soutient que, chez le Genevois, la « soumission » ne renvoie pas aux relations d'autorité interindividuelles que ce dernier condamne de manière continue dans son œuvre, mais « laisse les individus indépendants les uns des autres [...] - on se soumet aux lois civiles comme à la nécessité naturelle – [...], et, en les installant chacun sur un pied d'égalité, leur permet de retrouver quelque chose de la liberté naturelle » (*La braise et les cendres*, Conférence prononcée lors du colloque de la fondation Gabriel Péri « Rousseau à l'épreuve des siècles », Paris, le 3 février 2012. Consulté les 28 et 29 août 2018 à l'adresse URL :

http://www.luc-vincenti.fr/conferences/braises_cendres.html).

¹⁸³⁷ *LEM VIII*, OC III, p. 841-842.

¹⁸³⁸ *CS*, I, 7, OC III, p. 364.

¹⁸³⁹ *LEM VII*, OC III, p. 813.

auteur dans sa *Lettre à Mirabeau* que nous avons déjà abordée, mais aussi la nécessaire participation de tous à l'élaboration de la volonté générale¹⁸⁴⁰, la préférence pour un gouvernement de type énarétocratique - pour la capacité de ses membres à se placer au-dessous des lois, ce que précise clairement Rousseau dans ce passage - et de manière générale l'importance du légicentrisme¹⁸⁴¹ dans sa théorie politique, dont l'objectif est ici magistralement énoncé : que le peuple voit « dans celui qui le gouverne » non « point l'homme, mais l'organe de la loi ».

La liberté politique telle que conçue par Rousseau, en tant qu'indépendance envers la volonté d'autrui, est ainsi inséparable de l'idée de participation. Le peuple doit demeurer en toute circonstance le seul détenteur légitime de la souveraineté. À la différence de Locke et de Hobbes, le Genevois récuse toute forme de délégation de souveraineté aux gouvernants. Sa conception de la citoyenneté se fonde sur la participation de tous au pouvoir de faire les lois.

Nous l'avons étudié dans notre deuxième partie, selon Locke, la liberté est un des droits naturels de l'individu, nécessaire à sa conservation et à sa vie. Au début du chapitre IV de son traité, il distingue et définit la liberté naturelle puis la liberté civile :

La liberté naturelle de l'homme, consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre, et de n'être point assujéti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit ; mais de suivre seulement les *lois de la nature*. La *liberté*, dans la société civile, consiste à n'être soumis à aucun *pouvoir législatif*, qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté, ni à aucun autre empire qu'à celui qu'on y reconnaît, ou à d'autres lois qu'à celles que ce même *pouvoir législatif* peut faire, conformément au droit qui lui en a été communiqué¹⁸⁴².

Ce droit communiqué repose pour le philosophe anglais sur la notion de « trust », qui signifie que le peuple accorde sa confiance, son consentement à l'autorité, cette dernière acquérant ainsi sa légitimité. Pour Rousseau, ce consentement ne saurait être suffisant pour qualifier un régime de légitime, car le peuple doit participer lui-même au pouvoir souverain ou législatif.

Cependant, pour Locke, la liberté ne s'exerce pas pour autant sans bornes - elle n'est pas celle « par laquelle chacun fait ce qu'il veut » et « n'est lié par aucune loi », puisqu'elle

¹⁸⁴⁰ « [...] il n'y a de liberté possible que dans l'observation des lois ou de la volonté générale, et il n'est pas plus dans la volonté générale de nuire à tous, que dans la volonté particulière de nuire à soi-même » (*LEM IX*, OC III, p. 891).

¹⁸⁴¹ L'étude des *LEM* révèle l'insistance du philosophe genevois à faire des lois la condition de la liberté, dans la sixième lettre notamment où il s'agit de rappeler ce principe fondamental du *Contrat social* : « partout la loi mise au-dessus des hommes », « partout la liberté réclamée, mais toujours sous l'autorité des lois, sans lesquelles la liberté ne peut exister, et sous lesquelles on est toujours libre, de quelque façon qu'on soit gouverné » (*LEM VI*, OC III, p. 811). Ou encore dans la Huitième : « [...] la pire des lois vaut encore mieux que le meilleur maître ; car tout maître a des préférences, et la loi n'en a jamais » (*LEM VIII*, OC III, p. 842-843).

¹⁸⁴² Locke. *Second traité du gouvernement civil*, op. cit., § 22, p. 159-160.

est limitée par la « saine raison » prescrite par Dieu à tous les hommes¹⁸⁴³. Mais, la conception individualiste libérale de la liberté lockéenne s'exprime dans la seconde partie de ce paragraphe 22 lorsque le philosophe anglais en fait une liberté négative, en effectuant un parallèle avec la liberté naturelle qui consiste à n'être soumis à aucune autre loi que celles de la nature :

[...] la *liberté* des hommes, qui sont soumis à un gouvernement, est d'avoir, pour la conduite de la vie, une certaine *règle commune*, qui ait été prescrite par le *pouvoir législatif* qui a été établi, en sorte qu'ils puissent suivre et satisfaire leur volonté en toutes les choses auxquelles cette règle ne s'oppose pas¹⁸⁴⁴.

Cet extrait permet d'éclairer l'usage possible de la doctrine politique de Locke par les penseurs libéraux, s'agissant de la liberté individuelle de faire et de posséder tout ce que cette règle commune n'empêche pas, y compris au détriment d'autrui. En outre, soulignons que le pouvoir législatif, qui n'est pas ici le peuple lui-même, peut de surcroît modifier cette règle commune et la réduire à sa portion congrue. Cette conception d'une liberté négative nous semble s'être imposée aujourd'hui dans nos démocraties occidentales dites libérales - par opposition à celles dites « illibérales » ou restreintes -, où le rôle et la puissance de l'État (garant de cette règle commune) s'amenuisent sous la force des pouvoirs économique et financier, qui se nourrissent précisément de la déréglementation et qui se fondent sur la liberté presque illimitée d'entreprendre et sur la libre concurrence, et ce, en dépit des conséquences sociales négatives de ces dernières (licenciements, accroissement des inégalités, paupérisation, chômage, baisse des salaires...) et des conséquences politiques (régression du sentiment d'appartenance à la communauté, perte de pouvoir de la politique).

Pour Locke, le pouvoir législatif est le pouvoir suprême de toute société civile, et le peuple souverain exprime sa volonté par les lois civiles positives qui permettent la réalisation de la liberté des individus. Élément actif du gouvernement, au sens d'État, la loi garantit la paix, la sécurité et la protection de la propriété. Le légalisme de Locke caractérisé par l'obéissance à la loi comme condition de réalisation de la liberté, que l'on trouve dans son *Second traité*, ouvre la voie à la nomophilie du XVIIIe siècle. L'homme parvient à la liberté en obéissant volontairement à la loi qu'il a volontairement consenti à se donner. Dans son introduction au *Second traité du gouvernement civil* de Locke, Simone Goyard-Fabre souligne que les idées libérales de Locke imprègnent nombre d'écrits politiques du XVIIIe, du XIXe et du début du XXe siècle, qui retiennent les principes majeurs de sa théorie. Ses références permettent de mieux comprendre comment le philosophe anglais du XVIIe siècle

¹⁸⁴³ Locke, *ibid.*, p. 160, et en note.

¹⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 160.

s'est installé dans l'histoire de la pensée politique comme le fondateur du libéralisme moderne¹⁸⁴⁵.

La définition de la liberté politique de Rousseau n'est pas seulement négative au sens où elle ne serait qu'une indépendance envers la volonté d'autrui, car le citoyen de Rousseau est aussi celui qui légifère ; nous l'avons déjà écrit à plusieurs reprises, la démocratie participative rousseauiste requiert la participation de tous et de chacun à l'élaboration de la loi. Ainsi, la définition rousseauiste de la liberté politique articule-t-elle les deux conceptions dites « négative » (absence d'entraves ou de contraintes) et « positive » (pouvoir de faire) de cette liberté ; une conception de la liberté politique qui l'éloigne de l'autoritarisme, puisque, d'une part la soumission forte à des lois impersonnelles et inflexibles est instituée par les citoyens eux-mêmes, d'autre part cette soumission à des lois surplombantes garantit l'indépendance de chacun d'eux envers la volonté d'autrui ; une conception qui paraît empêcher aussi un rapprochement avec le libéralisme (où les individus entrent de fait en concurrence les uns avec les autres) d'un Locke et de sa liberté « négative » reposant avant tout sur des droits subjectifs, individuels¹⁸⁴⁶. Le philosophe anglais semble en effet dessiner une liberté que nous pourrions qualifier de « dé-politique » au sens où elle ne rattacherait pas ou peu les individus au politique et au bien public, à la différence de la liberté politique républicaine du Genevois qui met l'accent sur l'égale participation de tous à la réalisation de la liberté collective, montrant que la liberté est selon lui d'abord une question politique, avant d'être individuelle. Nous verrons ci-après avec Gabrielle Radica qu'il est toutefois possible de tempérer notre dernière affirmation.

Par ailleurs, contre Rousseau chez lequel il semble mal interpréter l'idée d'aliénation et l'échange avantageux de la liberté civile, l'Abbé Sieyès déclare que : « l'homme, entrant en société, ne fait pas le sacrifice d'une partie de sa liberté »¹⁸⁴⁷. Dans ses discours, le problème de Sieyès semble être avant tout celui de la liberté individuelle : « Loin de diminuer la liberté individuelle, l'état social en étend et en assure l'usage »¹⁸⁴⁸. Comme Locke, il considère que la « propriété de sa *personne* est le premier des droits »¹⁸⁴⁹. Au chapitre 2.1.3 de notre deuxième partie, nous avons souligné la place importante de la propriété liée au travail chez le philosophe anglais : le travail étant au fondement du droit de propriété et le moyen légitime de

¹⁸⁴⁵ Introduction au *Second traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, 1992. p. 124-126.

¹⁸⁴⁶ S'agissant des proximités et des divergences des théories politiques, nous renvoyons aux chapitres 2.1.3. et 2.1.4. de notre deuxième partie.

¹⁸⁴⁷ Sieyès, « Discours des 20 et 21 juillet 1789 sur la reconnaissance et l'exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen ». In : *Orateurs de la Révolution française, t. I : Les Constituants*, textes établis, présentés et annotés par François Furet et Ran Halévi. Paris : Gallimard, 1989, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1008.

¹⁸⁴⁸ *Ibid.*

¹⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 1009.

l'appropriation individuelle et exclusive ; une conception ouvrant la voie à la légitimation de l'accumulation de la propriété (trait caractéristique du libéralisme économique). En outre, sa conception de la liberté individuelle est toute négative : « Les limites de la liberté individuelle ne sont placées qu'au point où elle commencerait à nuire à la liberté d'autrui »¹⁸⁵⁰. De là, les instances étatiques sont présentées comme étant plus à redouter que les atteintes qui pourraient être causées par d'autres citoyens (ou particuliers) : « La liberté individuelle a beaucoup plus à redouter des entreprises des officiers chargés d'exécuter quelque une des parties du pouvoir public »¹⁸⁵¹. Ainsi, Sieyès envisage-t-il d'emblée l'État comme une menace pour la liberté individuelle. La mise en opposition des deux ouvre, nous semble-t-il, la voie à une pensée politique cherchant à réduire le rôle de l'État à sa portion congrue, et favorise l'extension infinie des libertés individuelles. Ainsi, dans le sillage de Locke, Sieyès a contribué à forger la conception contemporaine de ces dernières, et le libéralisme politique semble avoir généré une conception négative de la liberté se limitant à l'arbitrage des libertés concurrentes.

Néanmoins, en confrontant la liberté politique et la liberté individuelle, il ne s'agit pas pour autant de soutenir dans ce chapitre que le philosophe genevois serait l'ennemi de la liberté individuelle, et que l'individu rousseauiste serait noyé dans le collectif. Nous avons vu dans notre première partie comment la liberté individuelle pouvait s'exprimer chez notre auteur au travers de sa propre défense dans les *LEM* contre les accusations qui lui faites d'avoir voulu détruire les religions et tous les gouvernements.

Arrêtons-nous un instant sur le rapport entre liberté individuelle et liberté politique chez notre auteur. Dans un texte de 1819 intitulé « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », Benjamin Constant, bien qu'il voie en Rousseau un « génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté », lui reproche d'avoir transposé l'« étendue de pouvoir social, de souveraineté collective » des Anciens dans la modernité et ce faisant d'avoir fourni de « funestes prétextes à plus d'un genre de tyrannie »¹⁸⁵². Notons que la critique la plus vive de Constant sur ce point s'adresse à l'abbé de Mably auquel il reproche de détester la liberté individuelle « comme on déteste un ennemi personnel »¹⁸⁵³. Ainsi, pour Constant, s'il faut se détourner de la conception de la liberté des Anciens, c'est

¹⁸⁵⁰ Sieyès, *ibid.*

¹⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 1010.

¹⁸⁵² Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », discours prononcé à l'Athénée de Paris en 1819, p. 271. In : *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, introduction, notes et index par Charles Louandre. Paris : Charpentier, 1874. Consulté en ligne les 5 et 6 juin 2019 à l'adresse URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5446156n>.

¹⁸⁵³ *Ibid.*, p. 272.

parce que celle-ci ne permet l'expression de la liberté individuelle. En outre, il accorde une prééminence aux droits individuels - qui limitent la souveraineté du peuple - sur la participation au pouvoir politique : « L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique »¹⁸⁵⁴. Les institutions républicaines ne doivent pas gêner la liberté individuelle : « La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie »¹⁸⁵⁵. Dans son reproche à Rousseau, B. Constant ne semble pas voir que l'individu rousseauiste ne sacrifie nullement la totalité de sa liberté individuelle à sa liberté politique. Dans un passage du chapitre IV du livre II du *CS* intitulé « Des bornes du pouvoir souverain » que nous avons déjà cité au chapitre 1.1.3., Rousseau indique clairement que la sphère du politique ne recouvre pas l'entièreté de la vie humaine¹⁸⁵⁶. L'individu rousseauiste ne se réduit pas à son statut de citoyen. Mais, à partir du moment où l'homme vit en société, son statut politique est le cadre dans lequel il va pouvoir exercer et protéger les droits qui sont les siens en tant qu'homme, et par conséquent conduire sa vie de façon autonome.

Dans son discours, B. Constant distingue l'activité de l'individu-citoyen ancien de celle de l'individu-citoyen moderne :

[...] chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous les rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre ; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements ; comme portion du corps collectif, il interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs, comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort, par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans sa vie privée, n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue ; et si à des époques fixes, mais rares, durant lesquelles il est encore entouré de précautions et d'entraves, il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer¹⁸⁵⁷.

La liberté des Anciens¹⁸⁵⁸ :

¹⁸⁵⁴ Constant, *ibid.*, p. 275.

¹⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 278.

¹⁸⁵⁶ « [...] outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent » et à distinguer les droits des individus en tant que citoyens de leur droit naturel « en qualité d'hommes » (*CS*, II, 4, OC III, p. 373).

¹⁸⁵⁷ Benjamin Constant, *ibid.*, p. 262.

¹⁸⁵⁸ Notons à la lecture du texte de Constant que le reproche fait à Rousseau d'avoir voulu transposer la liberté des Anciens chez les Modernes ne résiste pas à la confrontation avec un élément majeur de la théorie politique du Genevois. En effet, Constant ne voit pas le type de distinction que fait ce dernier entre matières de gouvernement et matières de souveraineté, et par conséquent celles qu'il réserve ou attribue au peuple. Les mesures de contrainte évoquées par Constant qui empêchent la liberté sont des mesures qui relèvent du gouvernement. Elles ne concernent donc pas l'exercice de la puissance souveraine, mais le pouvoir exécutif qui demeure subordonné au pouvoir souverain. Par ailleurs, pour Rousseau, le pouvoir de tous suppose la réversibilité des pouvoirs institués mais pas la mise en accusation ou la condamnation.

[...] consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière, à délibérer, sur la place publique, de la guerre et de la paix, à conclure [...] des traités d'alliances, à voter les lois, à prononcer les jugements, à examiner les comptes, les actes, la gestion des magistrats, à les faire comparaître devant tout le peuple, à les mettre en accusation, à les condamner ou à les absoudre¹⁸⁵⁹.

Ils admettaient « comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble [...] Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle »¹⁸⁶⁰. Pour Constant, la liberté des Modernes « dont la jouissance est particulièrement précieuse aux nations modernes »¹⁸⁶¹ s'en distingue nettement :

C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois¹⁸⁶², de ne pouvoir être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même¹⁸⁶³ [...], c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération¹⁸⁶⁴.

Selon Constant, il n'est plus possible à l'époque moderne de jouir de la liberté des Anciens « qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif » ; la liberté des Modernes « doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée »¹⁸⁶⁵. Toutefois, il souligne les limites de cette liberté et de l'exercice de la souveraineté afférente : « La part que, dans l'antiquité, chacun prenait à la souveraineté nationale, n'était point, comme de nos jours, une supposition abstraite. La volonté de chacun avait une influence réelle. [...] En conséquence, les anciens étaient disposés à faire beaucoup de sacrifices pour la conservation de leurs droits politiques » ; alors qu'à l'époque moderne, « l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce. Jamais sa volonté ne s'empreint sur l'ensemble »¹⁸⁶⁶.

Aussi, si Constant soutient la nécessité du système représentatif, il affirme que dans ce type de régime les peuples « doivent exercer une surveillance active et constante sur leurs représentants, et se réserver à des époques, qui ne soient pas séparées par de trop longs intervalles, le droit de les écarter s'ils ont trompé leurs vœux, et de révoquer les pouvoirs dont

¹⁸⁵⁹ Constant, *op.cit.*, p. 261.

¹⁸⁶⁰ *Ibid.*

¹⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 258.

¹⁸⁶² Cette formule s'accorde avec le *leitmotiv* rousseauiste de mettre la loi au-dessus des hommes.

¹⁸⁶³ En revanche, cette position de Constant sur le droit de propriété qui se situe dans le sillage de Locke se trouve en désaccord avec la pensée du philosophe genevois.

¹⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 260-261.

¹⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 268. Et encore : « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances » (*Ibid.*, p. 269).

¹⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 268-269.

ils auraient abusé »¹⁸⁶⁷. Cette position de Constant sur l'activité citoyenne peut être rapprochée des propositions de Rousseau dans sa pensée politique s'agissant du nécessaire droit de contrôle citoyen sur les pouvoirs institués et de la révocabilité des citoyens appelés à occuper des charges publiques. En outre, Constant souligne également que le renoncement à l'exercice de la liberté politique est un danger inhérent à la liberté moderne. La jouissance de l'indépendance privée et la poursuite des intérêts particuliers peuvent conduire les individus modernes à renoncer à prendre part aux affaires publiques. Ainsi Constant invite-t-il ses contemporains à apprendre à combiner la liberté individuelle et la liberté politique sans renoncer à aucune des deux : « En respectant [les] droits individuels [des citoyens], en ménageant leur indépendance, en ne pas troublant point leurs occupations », les institutions républicaines :

doivent pourtant consacrer leur influence sur la chose publique, les appeler à concourir par leurs déterminations et par leurs suffrages à l'exercice du pouvoir, leur garantir un droit de contrôle et de surveillance par la manifestation de leurs opinions, et les formant de la sorte, par la pratique, à ces fonctions élevées, leur donner à la fois et le désir et la faculté de s'en acquitter¹⁸⁶⁸.

On peut relever des similitudes dans le type d'activité attendue de la part du citoyen chez Rousseau et chez Constant. Ils partagent l'idée d'une citoyenneté active nécessaire à la protection de la liberté des individus. Cependant, pour le Genevois qui refuse tout transfert de la souveraineté populaire¹⁸⁶⁹, l'activité du citoyen rousseauiste consiste à exercer sa liberté politique par la participation à l'élaboration de la volonté générale dans le cadre de sa démocratie participative absolue et par un contrôle continu des pouvoirs institués¹⁸⁷⁰. Il s'agit d'un citoyen critique dont la présence vigilante est continue, qui exerce un contrôle sur le sens

¹⁸⁶⁷ Constant, *ibid.*, p. 282.

¹⁸⁶⁸ Constant, *ibid.*, p. 285.

¹⁸⁶⁹ Seule la souveraineté du peuple peut établir la norme de la vie politique par l'élaboration de la volonté générale. L'unique subordination est à la volonté générale, ce qui exige la participation de tous les citoyens à son élaboration.

¹⁸⁷⁰ Notons que cette grande activité du citoyen entre en dissonance avec la douce oisiveté et l'indolence de l'homme sauvage décrites dans la première partie du second *Discours* : « Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir » (OC III, p. 144). Dès lors, on peut s'interroger sur la manière dont s'effectue le passage de cet état de « délicieuse indolence » (*Essai sur l'origine des langues*, IX, OC V, p. 401, en note) naturelle à celui d'activité continue du citoyen qui de surcroît recherche activement l'unité du tout. Pour Rousseau, cette activité permanente qui rompt avec la parfaite paix du premier état de nature est rendue nécessaire par l'entrée dans l'existence civile. Si ce passage constitue un « échange avantageux » pour l'homme, il n'est pas sans conséquence puisque la liberté doit être transformée pour être conservée. L'état politique exige une activité, l'homme doit désormais être actif pour protéger cette nouvelle liberté civile et politique, alors que la liberté naturelle n'exigeait aucun effort. Ainsi, c'est parce que la liberté civile et politique n'est pas naturelle que le citoyen doit entrer dans un mode d'activité pour la protéger. Cette activité n'est pas naturelle, elle coûte à l'individu. C'est peut-être ainsi aussi qu'il faut comprendre la perte de la liberté naturelle par le contrat social : la liberté de faire un effort ou de ne pas en faire. Le repos originel est perdu. La protection réalisée par le contrat exige en retour une obligation d'activité politique. Même si l'échange est avantageux, il crée cet effort d'activité et le devoir de vigilance civique.

donné aux lois par le gouvernement (cf. le droit de représentation dans les *LEM*) et qui vérifie la conformité de l'action exécutive à la volonté générale. Pour Rousseau, l'activité du citoyen consiste également à rechercher le renforcement de l'unité du tout qui est une condition nécessaire à l'expression de la volonté générale.

Le citoyen de Rousseau est celui qui protège les lois qui sont condition de sa liberté tant politique que civile (au sens d'individuelle). En outre, alors que le commentaire classique montre un Rousseau qui ne dissocie pas liberté civile et liberté politique ou subordonne la liberté individuelle à la liberté politique, Gabrielle Radica relève dans les *LEM* l'intention du Genevois de définir « les droits et les libertés personnelles indépendamment de la liberté politique », remarquant par ailleurs à propos de ces droits « une insistance sur l'honneur, la vie, la liberté, les biens qui relève [...] d'une formulation lockienne »¹⁸⁷¹. Dans son commentaire, Gabrielle Radica interprète le passage suivant de la septième des *LEM* - « Partout où l'innocence n'est pas en sûreté, rien n'y peut être ; partout où les lois sont violées impunément, il n'y a plus de liberté »¹⁸⁷² - comme le signe que « la liberté individuelle précéderait la liberté politique »¹⁸⁷³.

3.1.6 Démocratie véritable *versus* démocratie libérale

Si, comme nous le soutenons dans notre thèse, la démocratie véritable telle que pensée par Rousseau s'identifie avec une souveraineté effective du peuple, alors on peut affirmer sans détour que la forme contemporaine de la démocratie n'a rien ou presque d'une telle démocratie. En effet, la démocratie participative rousseauiste requiert la participation de la totalité absolue des membres de la communauté politique à l'élaboration et à l'expression de la volonté générale.

¹⁸⁷¹ « De Montesquieu à Rousseau : les Anglais sont-ils libres ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012, n° 35, p. 155, et en note. S'agissant de la terminologie lockéenne, nous renvoyons aux pages des *LEM* mentionnées par G. Radica : *LEM V*, OC III, p. 777 ; *LEM V*, OC III, p. 781 ; *LEM V*, OC III, p. 794 ; *LEM VII*, OC III, p. 827.

¹⁸⁷² *LEM VII*, OC III, p. 813.

¹⁸⁷³ Radica, *ibid.*, p. 156.

3.1.6.1 Libéralisme politique et libéralisme économique, caractères de la démocratie contemporaine

Apparu en France vers 1750, le terme « libéral » au sens d'être « favorable aux libertés individuelles, en particulier à la liberté politique »¹⁸⁷⁴, précède celui de « libéralisme » que l'on trouve en 1818 sous la plume de Maine de Biran (1766-1824) : « doctrine favorable au développement des libertés »¹⁸⁷⁵. Cependant, le développement des idées dites « libérales » est antérieur à l'apparition de ces mots. Aussi Locke (1632-1704) est-il souvent considéré comme le précurseur philosophique du libéralisme¹⁸⁷⁶, suivi en France par Montesquieu (1689-1755). On distingue communément deux types de libéralisme. En tant que doctrine politique, le libéralisme, pensé par Locke au XVIIe siècle puis par Montesquieu au XVIIIe, et parvenu à sa maturité au XIXe avec notamment B. Constant (1767-1830) et A. de Tocqueville (1805-1859), défendait, dans un contexte européen largement marqué par la monarchie de droit divin, les droits individuels et collectifs, les libertés individuelles et politiques, ainsi que la tolérance religieuse et l'équilibre des pouvoirs (face à la concentration du pouvoir et le risque tyrannique). Locke est considéré comme le précurseur, en ce qu'il fait de l'individu et de ses droits inaliénables l'origine et le fondement des rapports sociaux. Le libéralisme économique s'articule autour de l'idée du marché régulateur principal des activités économiques et de la libre concurrence dont le corollaire est la réduction à sa portion congrue (celle de garantir des règles permettant cette libre concurrence) de l'intervention de l'État dans le domaine économique. Cette conception du marché évoque la pensée d'A. Smith (1723-1790) et sa formule devenue célèbre de « la main invisible du marché » extraite des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, selon laquelle une harmonie sociale résulterait de la recherche par chacun de la satisfaction de ses intérêts égoïstes. En outre, fondé sur l'anthropologie philosophique de l'*homo œconomicus* reposant sur l'idée d'un individu mû par le calcul de ses intérêts particuliers - lequel est à la base de la théorie économique néoclassique -, le libéralisme économique favorise l'extension illimitée du marché. En tant que doctrine économique, son principe fondamental réside dans la conviction que le marché est un ordre naturel conduisant le système économique vers l'équilibre. Partant, il suffit donc que les individus puissent agir librement économiquement et l'ordre naturel sera

¹⁸⁷⁴ Cf. l'article « libéral » du portail de ressources linguistiques informatisées du C.N.R.S., le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (C.N.R.T.L.). Consulté en ligne le 26 septembre 2018 à l'adresse : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/lib%C3%A9ral>

¹⁸⁷⁵ Cf. l'article « libéralisme », *ibid.*, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/lib%C3%A9ralisme>

¹⁸⁷⁶ Remarquons que Pierre Manent inscrit Machiavel (1469-1527) et Hobbes (1588-1679) avant Locke dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Paris : Calmann-Lévy, 1987).

consécutivement atteint. Il s'oppose dès lors logiquement au contrôle de l'État sur les moyens de production et d'une manière générale à son intervention sur l'économique (restreignant son rôle), à l'exception des mesures garantissant les conditions d'un marché équitable. La liberté d'entreprendre et de commerce prônées par le libéralisme repose sur la conviction que l'individu doit être libre de conduire ses projets, le problème étant que l'individu n'est alors pas ou peu pensé comme étant membre d'une communauté, puisque les conséquences collectives ne sont pas nécessairement et préalablement prises en considération. Ainsi, le libéralisme économique, qui fait du marché le lieu de rencontre de production et d'échanges entre des individus rationnels, responsables de leurs actes et cherchant à maximiser leurs profits au sein d'un cadre concurrentiel garanti par la loi, découle du libéralisme politique.

Le libéralisme politique s'est opposé au modèle de souveraineté absolutiste de la monarchie de droit divin, ainsi qu'à l'autorité de l'Église catholique. Pour Pierre Manent, les origines du libéralisme se trouvent dans les débats sur la tolérance religieuse dès le XVIII^e siècle et dans la contestation de l'Ancien Régime¹⁸⁷⁷. Parmi les auteurs associés à cette doctrine qui cherchait, par la primauté accordée à la loi, à permettre l'émancipation de l'individu par rapport à cette souveraineté absolutiste, on trouve notamment et successivement J. Locke, Montesquieu, B. Constant et A. Tocqueville. Le problème est que l'objectif louable consistant à accorder le primat à l'individu titulaire de droits imprescriptibles - droit à la vie et à la sûreté de sa personne et de ses biens - contenait en germe les dérives égoïstes de l'individualisme, qui ont conduit à la gageure de nos sociétés actuelles où il devient de plus en plus difficile de faire tenir ensemble unité de la communauté et droits individuels, de plus en plus différenciés ou singularisés, de plus en plus revendiqués et présents au sein de la société civile - laquelle devient de surcroît de plus en plus autonome par la dynamique du marché. Le libéralisme économique tend ainsi à faire des intérêts égoïstes d'échanges le seul lien social entre les individus.

Le libéralisme moderne est une doctrine tant économique que politique, avec pour *leitmotiv* le primat de l'extension des libertés individuelles, l'unique motif de l'institution de l'État étant de garantir ces dernières. Produit d'un processus historique davantage que modèle préétabli, la démocratie libérale se caractérise par la conjonction du libéralisme politique et du libéralisme économique. Elle repose sur les trois distinctions ou séparations suivantes : entre l'individu et l'État, entre l'homme et le citoyen, entre la société civile et l'État. Cette conception de la démocratie, qui s'est imposée aujourd'hui et à l'origine de laquelle se trouve

¹⁸⁷⁷ « Le libéralisme est entré dans le monde comme critique, critique d'une certaine organisation des pouvoirs politiques et religieux, critique de l'Ancien Régime » (*Les libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p. 11).

la pensée de Locke (considéré comme le théoricien du libéralisme politique), fait de la propriété le garant social de la liberté individuelle, cette dernière se trouvant au fondement du politique. En tant qu'elle est devenue peu à peu le point d'appui de la philosophie politique normative, la prégnance de la liberté individuelle dans la conception contemporaine de la démocratie révèle l'influence sous-jacente du libéralisme sur la nature de cette dernière. Au début du XIXe siècle, la généalogie du libéralisme moderne passe par Hegel. Pour Stéphane Haber :

[...] *les Principes de la philosophie du droit* entérinent [...] la décision théorique constitutive du libéralisme moderne, à savoir la prééminence de la liberté individuelle. Hegel devient, en quelque sorte, confiant dans le fait que, partant de la liberté individuelle, l'on pourra *ensuite* réintroduire, pour la compléter, suffisamment d'éléments 'holistes' (la valorisation des rapports sociaux) [...] ¹⁸⁷⁸.

Le philosophe canadien Crawford Macpherson (1911-1987), connu pour son travail de recherche sur les sources philosophiques de la démocratie libérale, définit l'individualisme comme le primat de l'entité individu sur la société : « Nous désignons ainsi la tendance à considérer que l'individu n'est nullement redevable à la société de sa propre personne ou de ses capacités [physiques et intellectuelles], dont il est au contraire, par essence, le propriétaire exclusif » ¹⁸⁷⁹. La liberté, dans un sillage lockéen, se fonde alors sur l'affirmation de la propriété de sa personne et de ses capacités par l'individu qui ne se pense pas ou peu rattaché à la société. Selon ce principe, l'individu n'est pas conçu comme être social mais comme son propre résultat. Par conséquent, suivant cet individualisme libéral, la société se traduit par un ensemble d'individus distincts pris dans des rapports concurrentiels, des individus libres et égaux qui ne trouvent qu'en eux-mêmes la loi de leur mouvement. Ces individus ne sont alors liés entre eux que par les rapports qu'ils créent de manière interindividuelle, la société politique étant réduite au rôle de garantir la propriété au sens large de chacun. L'individualisme libéral au plan politique fait écho à la société de marché au plan économique. Selon la doctrine libérale, la société politique n'est alors qu'un instrument, un moyen utile afin de garantir le droit de chaque individu sur sa personne et ses biens et d'instaurer un ordre établissant des rapports d'échanges libres entre des individus-propriétaires. Notons que l'individualisme et le libéralisme se rejoignent sur une conception de la liberté comme indépendance vis-à-vis de contraintes extérieures.

¹⁸⁷⁸ Stéphane Haber, « Hegel : la liberté individuelle, *Principes de la philosophie du droit*, § 4-29 », *Philosophique* [En ligne], 2012, n° 15. Mis en ligne le 15 février 2012, et consulté le 22 août 2018 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/philosophique/541>.

¹⁸⁷⁹ *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*. Trad. Michel Fuchs. Paris : Gallimard, 2004, p. 18.

Nous l'avons évoqué au premier chapitre principal (2.1.) de notre deuxième partie, Locke a posé les jalons de cette démocratie libérale, d'une part en menant le droit naturel sur le chemin de la primauté accordée à la liberté individuelle à partir de la définition de Hobbes du « droit de nature »¹⁸⁸⁰, d'autre part en formulant des principes politiques qui nourrissent la pensée libérale anglaise et ce que Macpherson a nommé l'« individualisme possessif ». Chez Hobbes, Pierre Manent montre que les droits de l'individu limitant le domaine d'action du pouvoir du souverain¹⁸⁸¹ ainsi que sa théorie de la représentation inscrivent le philosophe anglais dans l'histoire du libéralisme¹⁸⁸². La société politique n'acte pas chez Locke le renoncement par consentement de l'homme sur ses droits naturels. Ceux-ci limiteront toujours le pouvoir institué, ce dernier ayant été consenti avant tout pour ce qu'il permet la mise en œuvre d'une justice organisée. Ainsi le contrat social de Locke n'est-il qu'une association d'individus qui confient à la collectivité la protection de leurs droits naturels, leurs *propriétés* qui conservent, dans la vie en société, une supériorité sur l'intérêt public auquel Rousseau accorde la priorité, car « l'intérêt public [...] [est] le plus équitable »¹⁸⁸³.

Lorsque l'on définit aujourd'hui la démocratie libérale contemporaine - souvent par opposition à celle dite illibérale -, les éléments communs généralement présents dans les systèmes politiques occidentaux sont les suivants : division et séparation des pouvoirs, gouvernement représentatif, élections libres et concurrentielles, souveraineté (constitutionnelle) du peuple, système de contre-pouvoirs de contrôle et d'équilibres, plus ou moins de décentralisation, représentation nationale pluraliste, publicité des débats, ensemble de libertés individuelles et publiques, fréquence des élections et alternance au pouvoir. Notons sur la distinction précitée que qualifier certaines démocraties d'illibérales revient, nous semble-t-il, à figer d'une certaine manière la démocratie dans la forme déterminée de cette démocratie (représentative) libérale, ce qui contribue à écarter de fait la possibilité même d'en penser des alternatives, en évacuant ainsi la question de l'institutionnalisation de la souveraineté effective du peuple. Or, ces critères sont-ils suffisants pour qualifier un régime de véritablement démocratique ? Au chapitre principal suivant (3.2.), nous pourrions mesurer que la démocratie libérale représentative (contemporaine) a peu à voir avec la démocratie véritable ; elle contient très peu d'éléments réellement démocratiques. Pourtant cette forme

¹⁸⁸⁰ Hobbes, *Léviathan*, ch. XIV, p. 128. Déjà cité. Selon Pierre Manent, la conception négative de la liberté de Hobbes autorise à dire de lui qu'il est « le fondateur du libéralisme parce qu'il a élaboré l'interprétation libérale de la loi : pur artifice humain, rigoureusement extérieure à chacun, elle ne transforme pas, n'informe pas les atomes individuels, dont elle se borne à garantir la coexistence pacifique » (*Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 77).

¹⁸⁸¹ *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977, p. 61.

¹⁸⁸² *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, *ibid.*, p. 63-64.

¹⁸⁸³ *DEP*, OC III, p. 251.

tend à essentialiser la démocratie. Or, elle occulte par là même la véritable nature de cette dernière, à savoir le pouvoir de tous, et masque la question constitutive de la démocratie : comment peut-on réaliser la souveraineté effective du peuple ? Le rousseauisme politique est en ce sens un révélateur de cette confusion néfaste à la démocratie « véritable » (ou « démocratie-république »), en laissant envisager une objectivation de cette dernière.

Nous verrons comment la pensée politique de Rousseau peut avoir un écho favorable auprès des citoyens des démocraties actuelles, en proposant une alternative au modèle libéral des sociétés contemporaines qui produit des crises économiques et financières aux dépens de la majorité des individus et au profit des plus aisés d'entre eux. De nombreux citoyens contestent la légitimité des supposés représentants du peuple, de leurs gouvernants, au motif d'une dissemblance entre l'intérêt général et les intérêts d'une élite économique et politique. Nous l'avons examiné dans notre première partie, Rousseau avait déjà compris, d'une part, qu'il fallait empêcher que l'économique ne domine la politique, qu'il était inéluctable qu'un système économique impose toujours à long terme le cadre politique adéquate à ses intérêts (qui peuvent contraires à ceux de la communauté) et, d'autre part, comment un système économique dominant affaiblit inexorablement l'État. Les politiques économiques néolibérales semblent produire inéluctablement des inégalités sociales et fiscales, ainsi que générer des conséquences négatives sur la vie des individus : précarité, pauvreté, chômage ou encore diminution des services publics. En outre, ce modèle économique ne vise pas une meilleure répartition des richesses produites et, par conséquent, pas non plus une réduction des inégalités de fortune. La modération dans l'écart entre les riches et les pauvres était déjà avancée par Rousseau qui jugeait celle-ci indispensable afin d'assurer la pérennité du corps politique, ainsi que nous l'avons mis en exergue au chapitre 2.2.3 de notre thèse.

La démocratie libérale peut ainsi être critiquée en ce qu'elle est fondée sur le principe de concurrence entre les individus, une concurrence qui aboutit à la sélection finale d'un groupe restreint. La conception républicaine de Rousseau semble s'opposer à ce système élitaire, en laissant une chance égale à tous d'accéder aux fonctions publiques d'une part, par l'exigence d'une participation de tous les citoyens à l'élaboration et à l'expression de la volonté générale (la participation de la totalité des membres de l'État au législatif étant la condition de dégagement cette volonté) d'autre part. Rappelons en outre que le philosophe genevois s'est constamment opposé dans son œuvre à toute forme de concurrence interindividuelle¹⁸⁸⁴. En somme, la démocratie libérale organise la compétition pour le

¹⁸⁸⁴ Ainsi que l'écrit Pierre Manent, le malheur de l'homme en société pour Rousseau est d'être « divisé » : « L'homme qui se compare, c'est l'homme qui, dans ses rapports avec les autres, ne pense qu'à lui-

pouvoir, là où la démocratie véritable serait la recherche de la possibilité d'instituer effectivement le pouvoir de tous. Autrement dit, la démocratie libérale met les individus-citoyens en concurrence les uns avec les autres alors que la république les lie entre eux.

3.1.6.2 L'individu dans la démocratie libérale

La notion d'individu est au cœur de la réflexion philosophique depuis ses origines. L'emploi du terme *individuum* par Cicéron pour qualifier chacun des corpuscules indivisibles, ces atomes qui étaient pour Démocrite et Épicure les principes des corps visibles, en est la preuve. À l'époque moderne marquée par l'émergence de la subjectivité, l'individu comme valeur s'affirme dans la pensée politique des philosophes. Les individus affirment leur liberté en s'affranchissant des traditions caractérisées par l'hétéronomie. Avec la modernité, l'autonomie de l'individu s'impose, et avec elle l'idée partagée que la loi doit se fonder sur la seule volonté des hommes. Ce nouveau rapport à la loi (ou à la norme), une loi qui ne provient plus de la tradition d'une manière transcendante, caractérise la démocratie moderne. Aujourd'hui, les caractéristiques de l'individu libéral autorisent une critique de la société démocratique historique. Celui-ci, en ce qu'il se représente d'abord comme fondamentalement libre - la liberté fonde son existence -, s'attache à des droits - et leurs conditions d'exercice - qu'il s'attribue, et ensuite seulement il se soucie du bien commun. Soucieux avant tout de son propre intérêt duquel il se reconnaît comme le seul juge, son sentiment d'attachement à la communauté semble se réduire à la garantie que lui offre l'organisation sociale et politique de pouvoir tendre vers ses objectifs individuels, au sein d'un cadre de paix ou de moindre conflit avec autrui.

Les conceptions de l'individualité chez Kant et chez Rousseau semblent permettre d'envisager une solution aux impasses des différentes formes contemporaines de l'individualisme qui empêchent les sociétés politiques de former des communautés éthiques. Ainsi que l'écrit l'historien du droit Éric Gilardeau, si les deux philosophes « ne nient pas l'individualité, c'est-à-dire la diversification qui fait l'originalité de chaque homme », ils

même, et dans ses rapports avec lui-même, ne pense qu'aux autres. C'est l'homme *divisé* » (*Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons, op. cit.*, p. 146). La comparaison à autrui conduit « au désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, [...] excite et multiplie les passions, et [...] rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis » (*Second Discours*, OC III, p. 189).

refusent, de manière constante dans leurs écrits¹⁸⁸⁵, de « faire d'elle un absolu » dans la sphère éthique et juridique, ce qui reviendrait à « confondre l'homme avec la singularité de l'individu »¹⁸⁸⁶. Rousseau parle d'individu, comme élément particulier d'un ensemble général. Kant parle de personne, comme identité rationnelle de mon existence intelligible ; en ce sens, la personne est aussi élément d'un ensemble plus général, le règne de la raison universelle. La pensée de Rousseau puis celle de Kant, qui « reconnaissent le sujet en tant que support de valeurs universelles qui le dépassent infiniment »¹⁸⁸⁷, autorisent, nous semble-t-il, une critique féconde de l'autonomie morale contemporaine, devenue droit inaliénable pour chaque homme de mener sa vie selon ses propres valeurs, à la seule condition de ne pas nuire au droit d'autrui ; une autonomie qui rend difficile voire impossible la constitution d'une communauté éthique. À l'inverse, la redécouverte de principes universels pourrait permettre de voir advenir un politique véritable, en favorisant la pensée d'un citoyen qui regarde vers le haut, vers le bien commun, ou qui fait sien la maxime bien connue de Kant : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »¹⁸⁸⁸. Même si Kant défend aussi l'idée que la république advient par je jeu des passions par lesquelles sont mus les individus, cet héritage universel oublié pourrait contribuer, même de façon très générale, à éclairer de manière critique la conception libérale contemporaine « absolutiste » de l'individu-citoyen. S'agissant de cette dernière, remarquons la différence avec la conception du Genevois. Ce que l'individu-citoyen rousseauiste trouve en lui d'absolu est commun à tous, il s'agit de l'amour de soi, lequel peut s'étendre au corps politique voire laisser envisager un élargissement de la communauté à l'universel ; nous y reviendrons au dernier chapitre principal de notre thèse (3.3.).

S'interrogeant sur la nature du corps politique, le Genevois pose comme condition d'existence de ce dernier que l'union de ses membres soit réelle : aussi, nous l'avons vu, cette union doit être une association et non une simple agrégation¹⁸⁸⁹. Elle naît du sentiment d'obligation qui lie les individus les uns aux autres, la nature de cette obligation ne pouvant se fonder que sur un consentement - les autres fondements possibles étant contradictoires, la force ne peut pas faire droit¹⁸⁹⁰ -, sans lequel l'association ne pourrait perdurer et le corps politique n'aurait pas d'existence. En renforçant sans cesse l'individualisme, la logique

¹⁸⁸⁵ Dans le *DEP* et le *CS* pour Rousseau, depuis ses *Leçons d'anthropologie* de 1772 pour Kant.

¹⁸⁸⁶ Gilardeau, *op. cit.*, 2013, p. 317.

¹⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 318.

¹⁸⁸⁸ E. Kant. *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. V. Delbos revue par F. Alquié), vol. 2, 2^e Section. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 285.

¹⁸⁸⁹ *CS*, I, 5, OC III, p. 359. Déjà cité.

¹⁸⁹⁰ *CS*, I, 3 OC III, p. 355. Déjà cité.

libérale tend à faire disparaître ce lien fondé sur un sentiment d'obligation. En effet, le système économique (et notamment le capitalisme financier) et politique résultant de cette logique a largement contribué, en orientant la nature des rapports sociaux vers un accroissement continu de la concurrence interindividuelle, à la montée de ce « chacun pour soi » ainsi qu'à l'expansion de la démocratie représentative, libérale (en tant que « lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple », nous y reviendrons ci-après), procédurale et « minimale » comme modèle de démocratie à vocation universelle (l'individualisme ayant réciproquement pour effet l'expansion de cette forme de démocratie). Rousseau peut apparaître en ce sens comme le premier penseur antilibéral, car il cherche à soustraire l'homme à toute forme de concurrence (entre les individus) afin que ne puissent se développer les mauvaises passions liées à l'amour-propre. Si le Genevois s'oppose à toute compétition entre les hommes, c'est qu'il est convaincu que les rapports sociaux de compétition induits par la comparaison à autrui, laquelle conduit au désir de se distinguer de manière négative (vanité), sont source de conflit et de domination des uns sur les autres. Sa philosophie politique entend abolir le pouvoir de l'homme sur l'homme, notamment en cherchant à placer les lois au-dessus des hommes afin de garantir la liberté politique.

En outre, la logique économique néolibérale, promouvant une intervention de plus en plus limitée de l'État et une toujours plus grande libéralisation des marchés économiques et financiers, impulse des revendications individuelles toujours plus étendues en matière de liberté économique. Il s'ensuit dans nos sociétés contemporaines que la signification de la justice change, passant de l'idée d'une justice sociale au (seul) respect de l'indépendance des individualités. Ce processus est renforcé par l'amenuisement des solidarités collectives, conséquence des dynamiques de compétitivité entre les individus et de leur sélection. Le néolibéralisme se caractérise en effet par l'affaiblissement des structures collectives qui empêchent la logique du marché pur de se déployer librement. Au premier rang de celles-ci se trouve l'État dépositaire de toutes les valeurs universelles associées à l'idée d'utilité publique et aux solidarités collectives ; les instances collectives constituant des obstacles susceptibles d'empêcher la recherche individuelle de la maximisation du profit lesquelles entraînent une accumulation des richesses et des propriétés. En outre, la doctrine libérale entraîne des revendications croissantes en matière de droits individuels, une extension qui peut avoir pour effet négatif de réduire les droits collectifs.

Se distinguant nettement de cet *homo oeconomicus* produit par une certaine modernité libérale et individualiste, l'individu-citoyen envisagé par Rousseau forme avec ses concitoyens le peuple, qui constitue une communauté de volonté tendue vers le bien de tous et

de chacun, et non une simple « société civile » marchande agrégeant les intérêts individuels sans véritable sentiment d'appartenance collective. Ainsi, le « peuple » de Rousseau n'est-il pas une entité abstraite, une simple agrégation d'individus isolés, mais une communauté d'individus liés entre eux par un contrat, une communauté constituée par un ensemble d'institutions publiques qui favorisent le développement d'un sentiment d'appartenance commune. Ce sentiment d'appartenir à un même corps politique est la condition d'existence du peuple rousseauiste et la condition d'actualisation de la souveraineté populaire.

Au livre III de l'*Émile*, Rousseau introduit la notion de dette sociale¹⁸⁹¹ qui implique une obligation des individus envers la société. Dans l'existence civile, ces derniers bénéficient de la protection des lois et du travail d'autrui. Aussi doivent-ils s'acquitter d'une dette à l'égard de la communauté qui subvient à leurs besoins et protège leurs biens. Les riches sont d'autant plus redevables envers la société qu'ils ont un ensemble de biens plus important à protéger. Par conséquent, leur dette est plus grande et leur l'obligation à l'égard de la communauté devrait l'être tout autant. Ce principe de dette sociale bien suivi par notre modernité démocratique pourrait permettre d'échapper à une extension des droits individuels en matière de propriété, de patrimoine et d'héritage sans rattachement au bien public ou sans en mesurer les conséquences en termes de développement des inégalités ou d'unité sociale.

En insistant sur le devoir de chacun à l'égard de la communauté, le rousseauisme politique introduit, grâce à ce renversement de perspective salutaire consistant à susciter chez l'individu un attachement à cette dernière, la possibilité d'une transformation des sociétés contemporaines, en redonnant ainsi du sens au collectif, tout en permettant de penser, nous l'avons montré précédemment, un intérêt particulier et individuel non exclusif, non oppositif, de l'intérêt commun (commun à tous et à chacun) et qui peut s'exprimer dans la volonté générale (en partant d'individus mus par l'amour de soi). En outre, le rousseauisme déploie les perspectives d'une réalisation de la vertu politique en suscitant l'exercice de cette dernière, ce qui laisse envisager la possibilité d'endiguer la régression de cette vertu dans nos sociétés marquées par l'individualisme.

¹⁸⁹¹ « L'homme et le citoyen, quel qu'il soit, n'a d'autre bien à mettre dans la société que lui-même ; tous ses autres biens y sont malgré lui ; et quand un homme est riche, ou il ne jouit pas de sa richesse, ou le public en jouit aussi. Dans le premier cas, il vole aux autres ce dont il se prive ; et dans le second, il ne leur donne rien. Ainsi la dette sociale lui reste toute entière tant qu'il ne paye que de son bien. Mais mon père, en le gagnant, a servi la société... Soit ; il a payé sa dette, mais non pas la vôtre. Vous devez plus aux autres que si vous fussiez né sans bien ; puisque vous êtes né favorisé. Il n'est point juste que ce qu'un homme a fait pour la société, en décharge un autre de ce qu'il lui doit : car chacun se devant tout entier ne peut payer que pour lui, et nul père ne peut transmettre à son fils le droit d'être inutile à ses semblables [...]. Hors de la société, l'homme isolé ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception » (*Émile*, III, OC IV, p. 469-470).

3.2 Les interventions critiques « faibles » du rousseauisme sur le système politique contemporain : rendre légitime la démocratie représentative

Dans ce huitième chapitre principal de notre thèse (3.2.), nous analysons les interventions critiques « faibles » du rousseauisme sur le système représentatif contemporain, visant à rendre acceptable la démocratie représentative, à savoir que cette dernière puisse acquérir une légitimité politique – autrement dit, que les citoyens puissent considérer qu'elle fonctionne démocratiquement. Le présupposé est ici que ce régime peut être sauvé à la faveur de mesures institutionnelles amélioratives. Tout comme les lois modifient les mœurs, un système institutionnel et électoral donné crée certaines croyances et certains comportements politiques qui peuvent ainsi changer dès lors que l'on modifie celui-ci. Il s'agit d'envisager une refondation de la légitimité démocratique en tant que capacité du système politique à donner la garantie que les institutions existantes permettent bien de convertir les volontés de l'ensemble des citoyens en décisions et actions politiques. La légitimité du système représentatif repose en effet sur l'idée que la volonté générale s'exprime véritablement tant dans le processus électoral que dans l'action politique durant la mandature.

Penser les interventions critiques de Rousseau sur la démocratie exige de caractériser la nature des démocraties contemporaines. Si la démocratie moderne se caractérise par la souveraineté théorique absolue que doit détenir le peuple, en pratique, on peut difficilement contester que ce dernier n'exerce peu ou pas sa souveraineté. Celle-ci est exercée par une représentation politique aujourd'hui largement critiquée pour le constat qu'elle ne représente pas assez les citoyens. Déjà convaincu du caractère inéluctable de cette dénaturation de la représentation, Rousseau a critiqué ce principe et tenté de penser au plan législatif les conditions d'une démocratie sans représentation mais de « commission », tout en recherchant au plan exécutif une forme légitime de gouvernement afin de garantir la souveraineté du peuple.

3.2.1 Considérations introductives sur la généalogie et la nature de la démocratie contemporaine

Après avoir exposé quelques considérations introductives sur la généalogie et la nature de la démocratie contemporaine qui ont pour objet de définir cette dernière, nous montrerons

ici que le rousseauisme politique permet des éclairages critiques sur ses caractéristiques. Apparu à la fin du VI^e siècle avant J.C. dans la Grèce ancienne, le terme de démocratie, du terme grec *demos* signifiant « règne du peuple », y désignait une forme particulière d'organisation de la cité. À la même période, les réformes de Solon font entrer le peuple dans la vie politique, puis celles de Cléisthène, conduisent à un remplacement de l'idéal aristocratique d'*eunomie* par celui démocratique d'*isonomie*, qui implique l'égalité non seulement civile mais surtout politique de tous les citoyens. La participation des citoyens à la vie politique devient active et massive, et ce dans toutes les Institutions (*Ecclésia*, magistratures et tribunaux). Les individus prennent ainsi place dans l'espace public. À la fin du chapitre III du livre II du *CS*, Rousseau se réfère aux réformes de Solon. On peut raisonnablement penser que celles-ci ont eu une influence sur sa pensée politique, s'agissant des principes d'égalité politique et de participation citoyenne active. Les caractères principaux de ce régime démocratique antique - souveraineté et pouvoir du peuple, droit pour chaque citoyen de soumettre une question de son choix devant l'*Ecclésia* - ont sans doute nourri sa théorie, en particulier s'agissant de ce droit de parole et d'opinion qui semble se rapprocher quelque peu du droit de représentation dans la République de Genève, si cher à Rousseau et duquel il se fait le défenseur dans les *LEM* (nous l'avons exposé dans notre première partie).

Dans un article de 2002 intitulé « Les tâches de la philosophie politique »¹⁸⁹², Marcel Gauchet souligne que l'enjeu philosophique du droit naturel moderne, de Grotius à Hegel en passant par Hobbes et Rousseau¹⁸⁹³, consiste à redéfinir le politique d'après le sujet, et ce selon une « double détermination » - celle de « l'élément politique, le citoyen » et celle de « l'ensemble politique, de la communauté politique » -, laquelle constitue « l'originalité de la démocratie des modernes par rapport à ses précédents antiques »¹⁸⁹⁴. Tout en s'inscrivant dans ce mouvement historique de redéfinition, nous relevons que Rousseau y ajoute une proposition radicale, en faisant du peuple la cause et la fin de toutes choses dans l'État.

À l'époque contemporaine, la démocratie est désormais envisagée comme la perspective positive de tout ordre politique légitime. Ainsi, la démocratie est parvenue au rang d'idéalité normative, ne constituant plus seulement un régime politique mais aussi un ensemble de valeurs fondé sur les droits de l'homme. Entre ces deux périodes de l'histoire du

¹⁸⁹² Marcel Gauchet. « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, vol. n° 19, n° 1. Paris : La Découverte, 2002, p. 275-303.

¹⁸⁹³ Même s'il faut souligner de nouveau ici la position singulière de Rousseau à l'égard du droit naturel (cf. notre deuxième partie, au chapitre principal 2.1.).

¹⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 282.

terme se trouve le XVIII^e siècle de Rousseau, dans lequel la démocratie se présente encore le plus souvent comme un type d'organisation de l'État.

Peut-on affirmer que nos démocraties contemporaines sont des démocraties véritables ? Si l'on se réfère, d'une part au manque de participation des individus-citoyens aux affaires de la cité, d'autre part au manque de légitimité démocratique de l'organisation politique des États dits démocratiques, mais aussi aux institutions interétatiques - notamment celles de l'Union européenne, dont les processus de décision peuvent être qualifiés de technocratiques et d'élitaires, et ne tenant pas (suffisamment) compte des aspirations populaires¹⁸⁹⁵ -, il semble possible de répondre par la négative. Nous verrons que la philosophie politique du Genevois éclaire notre modernité en montrant que des institutions prétendument démocratiques ne suffisent pas à actualiser une démocratie véritable.

Dans nos sociétés contemporaines, se manifeste une aspiration à un mode de gouvernement plus participatif, différent de celui de nos démocraties intermittentes où le peuple souverain apparaît périodiquement ou épisodiquement pour voter puis disparaît le temps du mandat pour réapparaître à l'échéance électorale suivante. Le principe de légitimité de la démocratie représentative - le suffrage universel - et l'existence des institutions représentatives - Parlement, gouvernement, chef de l'État - ne permettent pas un exercice continu de la démocratie. En outre, ce désir d'une forme plus participative s'inscrit dans une dynamique de lutte contre ce que l'on pourrait nommer une certaine « dé-démocratisation [des États démocratiques] au sein desquels une rationalité économique semble déposséder les individus de leur pouvoir de décision »¹⁸⁹⁶.

La difficulté à penser la question de la démocratie réside dans le terme lui-même qui est largement historicisé, ayant connu des sens différents selon les époques, ce qui empêche d'en saisir un sens univoque. Ainsi, la démocratie contemporaine - entendue comme un régime fondé sur des élections libres et compétitives et sur un ensemble de règles procédurales - n'aurait pas été considérée comme une démocratie véritable dans la Grèce antique, où seul le tirage au sort était reconnu pour désigner ceux appelés à remplir des tâches exécutives. Mais, si la démocratie regroupe des réalités institutionnelles différentes voire opposées, « démocratie ne désigne pas seulement une organisation des pouvoirs, mais renvoie à l'intention qui préside à son instauration. La démocratie est un régime où la société toute

¹⁸⁹⁵ Nous ne traiterons pas davantage ce dernier aspect supra-étatique qui n'entre pas directement dans notre objet d'étude.

¹⁸⁹⁶ Florent Guénard. *La démocratie universelle : philosophie d'un modèle politique*. Paris : Seuil, (La couleur des idées), 2016, p. 16. Les processus de dé-démocratisation sont décrits notamment par Wendy Brown dans *Les habits neufs de la politique mondiale* (Trad. C. Vivier. Paris : Les Prairies ordinaires, 2007, 146 p.).

entière se fait sujet politique, inventant les formes par lesquelles elle entend se gouverner »¹⁸⁹⁷. Un tel projet peut être défini de différentes façons. Pour C. Castoriadis, il s'agit de l'« auto-institution explicite et lucide [...] des institutions sociales »¹⁸⁹⁸. Jacques Rancière parle de « mode de subjectivation de la politique »¹⁸⁹⁹. Selon Étienne Balibar, elle serait « droit de l'homme à la politique »¹⁹⁰⁰. Si ces définitions diffèrent quelque peu les unes des autres, elles se rejoignent sur un point désignant « un rapport très précis de la société à elle-même »¹⁹⁰¹ : pour reprendre une formule d'Alexis de Tocqueville, dans la démocratie, la société « agit par elle-même et sur elle-même »¹⁹⁰² ; il s'agit d'une action qui désigne la souveraineté du peuple, qui est une action de soi sur soi¹⁹⁰³. Nous notons ici que si l'on prend au sérieux la question de l'effectivité de ce principe, alors la théorie politique de Rousseau se révèle féconde pour penser nos démocraties contemporaines, en posant que le principe de la démocratie réside dans le fait que le peuple doit être effectivement « la cause et la fin de toutes choses »¹⁹⁰⁴. Mais, pour que ce principe puisse s'appliquer, il faut que l'égalité règne dans l'ordre social, car « la liberté est égalité »¹⁹⁰⁵, ce qui semble rejoindre le lien nécessaire qu'établit aussi le Genevois entre liberté et égalité, et que nous avons déjà abordé dans notre thèse.

À la fin du XVIIIe siècle, la Déclaration des droits de l'homme consécutive à la Révolution française a ouvert la voie à un mouvement marqué par une prétention normative pour tous les peuples et par « l'idée d'un universalisme démocratique »¹⁹⁰⁶. La Révolution a ainsi donné un statut de modèle universel à la démocratie, cette dernière se redéfinissant « à partir des droits de l'homme qui fixent la responsabilité des gouvernants devant les citoyens ». Toutes les lois doivent dès lors se soumettre à la « méta-normativité » établie par la Déclaration¹⁹⁰⁷. Puis, la démocratie libérale du XIXe siècle, critique de la Révolution, s'est caractérisée par le triomphe du gouvernement représentatif sous l'impulsion notamment de la pensée d'A. Tocqueville et J. S. Mill. Avec le premier, la démocratie, qu'il nomme

¹⁸⁹⁷ Guénard, *ibid.*, p. 17.

¹⁸⁹⁸ « La démocratie comme procédure et la démocratie comme régime ». In : *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV*. Paris: Seuil, 1996, p. 225.

¹⁸⁹⁹ « Démocratie et consensus ». In : *La Mésentente*. Paris : Galilée, 1995, p. 139.

¹⁹⁰⁰ *La proposition de l'égalité*. Paris : PUF, 2010, p. 67.

¹⁹⁰¹ Guénard, *ibid.*

¹⁹⁰² *De la démocratie en Amérique*, t. I, livre I, ch. IV. Paris : GF-Flammarion, 1981, p. 120.

¹⁹⁰³ Que Jacques Derrida nomme « circularité » (*Voyous*. Paris : Galilée, 2003, p. 33).

¹⁹⁰⁴ *De la démocratie en Amérique*, *ibid.*, p. 120.

¹⁹⁰⁵ Ce néologisme inventé par Balibar représente le principe démocratique dans sa nécessaire coexistence entre égalité et liberté (Cf. *La proposition de l'égalité. Op. cit.*, p. 55 sq.).

¹⁹⁰⁶ Guénard, *ibid.*, p. 21.

¹⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 203.

« république démocratique », prend la définition d'un ensemble d'institutions adapté à un État social égalitaire :

Instruire la démocratie, ranimer s'il se peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts ; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux ; le modifier suivant les circonstances et les hommes : tel est le premier des devoirs imposé de nos jours à ceux qui dirigent la société¹⁹⁰⁸.

Désormais, il ne s'agit plus d'entreprendre de corriger l'histoire comme le proposait le volontarisme révolutionnaire, mais seulement de l'accompagner. En outre, A. Tocqueville, avec nous semble-t-il des accents rousseauistes, met en exergue la pente naturelle des individus-citoyens, dans une démocratie comprise comme état social moderne, égalitaire et aux institutions représentatives, à abandonner le souci des affaires publiques à quelques-uns et à accorder toute leur attention aux affaires privées. Il met en lumière l'individualisme qu'il désigne comme « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de des semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même »¹⁹⁰⁹. Ce passage que le républicanisme français contemporain interprète comme une critique radicale de l'individualisme à l'œuvre dans nos sociétés, peut être analysé d'un autre point de vue, en considérant que, dans une démocratie de type représentative comme celle américaine qu'a observé Tocqueville, l'investissement des citoyens dans les affaires publiques subit, au fil du temps, une baisse inéluctable du fait de la prise de conscience par ceux-ci d'être dépossédés de leur pouvoir réel de décision. Ensuite, toujours au XIXe siècle, les théories démocratiques qui définissent la démocratie comme le gouvernement représentatif connaissent un tournant majeur avec l'économiste autrichien Schumpeter, dont les principes politiques vont influencer fortement la conception contemporaine de la démocratie à partir du milieu du XXe siècle : désormais, comme l'écrit F. Guénard, « il faut limiter la participation du peuple aux affaires publiques »¹⁹¹⁰.

Selon cette définition minimale de la démocratie, J. Schumpeter accorde la primauté aux procédures électorales, ce qui implique une démocratie avant tout formelle, caractérisée par une compétition réglée entre des partis et par la participation de l'individu, rationnel et autonome, qui adhère par l'expression de son suffrage au régime démocratique¹⁹¹¹. Pour l'économiste autrichien, la démocratie est « le système institutionnel, aboutissant à des

¹⁹⁰⁸ *De la démocratie en Amérique*, I, Introduction. Paris : GF Flammarion, 1981, p. 61-62.

¹⁹⁰⁹ *De la démocratie en Amérique*, II, II, 2. Paris : GF Flammarion, 1981, p. 125.

¹⁹¹⁰ Guénard, *op. cit.*, p. 253.

¹⁹¹¹ *Ibid.*, p. 37.

décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple »¹⁹¹². Il ne s'agit donc que d'une méthode politique. L'intention de Schumpeter dans la formulation de cette définition est, comme le montre F. Guénard, « de substituer définitivement cette conception réaliste à ce qu'il appelle la 'doctrine classique de la démocratie', que la philosophie a constituée à partir du XVIIIe siècle »¹⁹¹³, laquelle présupposait que le peuple est en mesure d'identifier le bien commun¹⁹¹⁴. Or, pour l'économiste autrichien, il est impossible que des individus puissent se mettre rationnellement d'accord sur ce qu'est l'intérêt général¹⁹¹⁵. Il tire cette conclusion du constat qu'il fait que la vie moderne rend les individus relativement dissemblables, et que « même si un lieu commun suffisamment précis [...] se révélait comme acceptable pour tous, il ne s'ensuivrait aucunement que des réponses également précises pourraient être données aux problèmes spécifiques à résoudre »¹⁹¹⁶. Ainsi, selon lui, volonté générale et intérêt général ont vu leur contenu se réduire. Et même si les intérêts de chacun pouvaient être satisfaits, des « divergences d'opinions » subsisteraient quant aux moyens à mettre en œuvre pour parvenir à cette fin commune. Notons que Schumpeter constate également le désintérêt croissant des individus pour la politique, à mesure que les objets soumis à décision vont du local au général, par conséquent les concernent plus ou moins directement ; le sens des réalités et de la responsabilité se réduit à mesure que l'on passe du particulier au général, de la familiarité à la généralité¹⁹¹⁷. Aussi en conclut-il que la « démocratie classique » telle qu'il la nomme peut convenir à des communautés petites et primitives dont la structure sociale est simple¹⁹¹⁸, comme ce fut le cas par exemple dans la *polis* grecque¹⁹¹⁹. Si l'on est tenté au premier abord d'effectuer un rapprochement avec Rousseau sur ce rapport de convenance entre démocratie et petites communautés, la proximité ne semble pas pouvoir être poursuivie plus loin. Bien au contraire, certains éléments du

¹⁹¹² *Capitalisme, socialisme et démocratie* (1942), trad. G. Fain, Paris : Payot, 1990, p. 355.

¹⁹¹³ Selon lui, cette doctrine naît au siècle des Lumières avec les théories contractualistes de la souveraineté et notamment avec Rousseau et son *Contrat social*.

¹⁹¹⁴ Guénard, *ibid.*, p. 275.

¹⁹¹⁵ « [...] il n'existe aucune entité consistant dans un bien commun uniquement déterminé sur lequel tous les hommes puissent tomber d'accord ou puissent être mis d'accord par la force convaincante d'arguments rationnels. L'absence d'une telle unité de vues ne tient pas primordialement au fait que certaines personnes peuvent désirer autre chose que le bien commun, mais au fait beaucoup plus fondamental que le bien commun doit nécessairement signifier des choses différentes pour des individus et des groupes différents » (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, p. 331).

¹⁹¹⁶ Schumpeter, *ibid.*, p. 332.

¹⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 341.

¹⁹¹⁸ « [...] dans lesquelles il n'existe guère de sujets de désaccord, il est concevable que tous les individus composant le peuple [...] participent effectivement à toutes les tâches législatives et administratives » (*Ibid.*, p. 324).

¹⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 325.

rousseauisme politique peuvent constituer une objection au constat schumpétérien d'un désintérêt pour les affaires générales, désintérêt qui pourrait provenir de la forme représentative de la démocratie, du gouvernement représentatif, qui n'implique pas assez les citoyens, mais aussi de l'organisation politique de la société qui ne permet pas à ces derniers d'être éduqués à reconnaître et à considérer l'intérêt général comme étant le leur.

Les citoyens seraient d'autant plus en mesure de décider de façon éclairée s'ils savaient qu'ils décidaient réellement eux-mêmes¹⁹²⁰, au contraire du système politique actuel où d'autres décident à leur place, ce qui a pour conséquence une tendance du peuple à chercher la personne providentielle, celle qui aura le plus de charisme ou qui parlera le mieux. Cette personnalisation du pouvoir nous semble très éloignée de l'idée démocratique, idée d'un pouvoir de tous. Le rousseauisme politique permet là encore une critique de cette dépossession de fait du pouvoir de souverain par le gouvernement. Dans un tel système politique, comment peut-on espérer qu'un peuple « se politise », qu'une pleine citoyenneté s'exerce ? Comment le peuple pourrait-il y devenir capable d'approcher la volonté générale ? Comment les citoyens pourraient-ils vouloir s'impliquer dans les affaires publiques, dans ce fonctionnement institutionnel où même lorsque le peuple a voté - comme ce fut le cas pour le référendum français sur le traité établissant une constitution pour l'Europe en 2005 -, le gouvernement - avec les institutions européennes - peut décider de ne pas suivre la volonté du peuple souverain ? Comment le peuple pourrait exercer une citoyenneté continue dans un système politique où la discontinuité est intrinsèque, puisqu'entre deux élections le souverain n'a aucun pouvoir et aucune visibilité ? Comment espérer même *a minima* que les citoyens ne se désintéressent pas de la chose publique, ou ne prennent de la distance avec cette dernière en dehors des épisodes électoraux ? Ainsi, le peuple s'est habitué à un pouvoir qui vient « du haut », des gouvernants. Nous l'avons souligné dans les deux premières parties de notre thèse, Rousseau observe ce processus de dépossession s'amorcer, avec des citoyens qui à force de paresse et d'argent se donnent peu à peu eux-mêmes des maîtres et des fers, en ne remplissant pas eux-mêmes leurs devoirs de citoyens. Aujourd'hui, l'idée du pouvoir venant « d'en haut » semble avoir accédé au rang de normativité. Sur ce point, la grande modernité du rousseauisme réside dans la critique qu'il permet de cette norme, en rappelant aux citoyens que le pouvoir doit au contraire légitimement venir du bas, c'est-à-dire de tous et non de quelques-uns.

¹⁹²⁰ Cf. critique par Rousseau de l'immobilisme des citoyens de la République de Genève dans les *LEM* (première partie de notre thèse).

En outre, l'intention du Genevois d'instaurer le règne de la vertu, d'une vertu en acte (que nous avons soulignée dans notre deuxième partie) ainsi que l'éducation à cette vertu politique - entendue comme la conformité de son intérêt particulier à l'intérêt général, de sa volonté particulière à la volonté générale - laissent entrevoir des moyens de réalisation d'une volonté politique véritablement tournée vers l'intérêt général. L'idée ne nous paraît pas si saugrenue.

Pourtant, c'est bien la conception schumpétérienne de la démocratie (c'est-à-dire réduite à un ensemble de procédures) qui s'est imposée aujourd'hui, où l'essence de la démocratie contemporaine se trouve dans la seule élection comme procédure de désignation des gouvernements, et non dans la recherche des moyens pour le peuple d'accomplir sa volonté. Bien qu'elle ne constitue pas l'unique interprétation de la démocratie aujourd'hui, la démocratie de type schumpétérienne apparaît comme la conception dominante de la démocratie contemporaine, voire tend à essentialiser la démocratie comme étant nécessairement une élection, une compétition organisée entre différents partis dans laquelle les citoyens n'ont qu'à faire un choix entre des personnes et des programmes. Ce modèle dominant en pratique qui se résume ainsi surtout à une élection et non à l'expression d'une véritable volonté du peuple ne signifie pas pour autant que d'autres types ne sont pas envisagés ou théorisés. Mais, si des propositions dissidentes sur la démocratie (Rancière, Balibar, Castoriadis, les revendications citoyennes des différents mouvements contemporains à partir de 2010 : « révolutions » arabes, « Indignés », « Nuit debout », « Gilets Jaunes »...) existent, elles ne sont advenues nulle part ou ont été rejetées par les pouvoirs en place, les institutions actuelles n'ayant connu aucune inflexion démocratique¹⁹²¹. Or, notre intention dans cette thèse est de tenter de caractériser la démocratie contemporaine telle qu'elle est. Si le fonctionnement démocratique contemporain peut être dit schumpétérien, c'est qu'en définitive le choix des responsables politiques et du mode de désignation de ceux-ci se fait d'une certaine manière sans le peuple. En effet, nous avons souligné précédemment que les positions au fond anti-démocratiques de Schumpeter avaient largement contribué à limiter la participation du peuple aux affaires publiques.

La conséquence de cette conception est que la démocratie en vient à se confondre avec l'élection et s'écarte de la décision collective sur le bien commun. Le triomphe mondial de la démocratie est avant tout celui du suffrage comme mode de désignation des gouvernants.

¹⁹²¹ Les mouvements des places et des ronds-points révèlent d'une certaine manière le caractère dominant de cette forme de démocratie peu participative, puisque toutes les propositions ou revendications ne se conformant pas au fonctionnement de la démocratie contemporaine, libérale et représentative, ont été systématiquement évacuées par les pouvoirs en place.

Ainsi, cette pensée schumpétérienne a largement contribué à éloigner le terme « démocratie » de son sens étymologique, réduisant cette dernière à un ensemble de procédures. En outre, F. Guénard montre comment, à partir des années 1990, l'universalisme démocratique se recompose alors en la « généralisation d'un régime considéré comme modèle parce que seul à même de garantir la liberté »¹⁹²². Il semblerait qu'aujourd'hui, la nature de ce modèle se résume à la présence d'élections libres et compétitives. Or, il faudrait déjà admettre qu'il y a un accord des citoyens sur les procédures d'élection des gouvernants, car, le fait que le gouvernement au pouvoir résulte d'un vote direct ou indirect, libre et populaire, n'indique pas l'adhésion des citoyens sur le mode de désignation. Autrement dit, le choix de désignation n'émane même pas de la volonté des citoyens. Aussi ce modèle fondé sur la conviction que la démocratie représentative se confond avec l'idéal de la démocratie, voire la vérité de la démocratie, mérite pour dire le moins d'être discuté. La théorie politique de Rousseau peut constituer, nous semble-t-il, une critique potentiellement performative de ce prétendu modèle apparaissant comme indépassable, en interrogeant la nature véritable de la démocratie. Si l'on présuppose le désir de démocratie des peuples, il ne semble pas conséquent de penser qu'il devrait se limiter à un désir de procédures électorales. Il devrait plutôt être compris comme un désir d'égalité et de participation populaire destinée à l'expression effective de la volonté générale. En outre, comment peut-on croire que les élections construisent une véritable culture politique démocratique ? En somme, l'élection ne peut définir la démocratie, elle ne saurait en être une condition suffisante. Si elle en est l'origine, elle ne saurait en être l'essence ; la démocratie est bien plus qu'une procédure, laquelle ne garantit ni le règne de la volonté générale ni celui de la vertu politique – notamment, dans le cadre des procédures actuelles.

En outre, le fait que l'oxymore de « démocratie représentative » soit communément utilisé, bien qu'il semble impossible d'identifier démocratie et représentation, entraîne une confusion qui peut empêcher l'effectivité d'une démocratie réelle. Si un lien étroit entre élection et démocratie semble aujourd'hui évident dans nos démocraties contemporaines, il mérite pourtant d'être interrogé, et l'a été dès l'Antiquité grecque, dans laquelle le mode de désignation des représentants par élections était considéré comme relevant d'un système oligarchique - c'est pourquoi le tirage au sort lui était préféré. L'histoire des démocraties modernes montre que les élections favorisent une élite et sa reproduction (candidats proposés par les partis, influence des lobbies économiques défendant leurs intérêts particuliers, rôle

¹⁹²² Guénard, *La démocratie universelle, op. cit.*, p. 54.

direct ou indirect des médias), une aristocratie à laquelle seule une minorité de citoyens peut accéder, rompant ainsi l'identité fondamentalement démocratique entre gouvernants et gouvernés. S'il doit y avoir une sélection des gouvernants, celle-ci doit porter sur des caractéristiques potentiellement communes à tous les individus et ainsi respecter la condition démocratique de ne pas être de fait exclusive d'une partie du peuple. La vertu civique peut être un critère légitime, mais son actualisation exige au préalable de résoudre certaines difficultés sur lesquelles nous reviendrons.

Ainsi, l'élection ne peut définir, ou définir à elle seule, la démocratie. Une simple technique de désignation des gouvernants, une procédure, ou encore un simple agencement institutionnel ne saurait être suffisant pour déterminer la démocratie. Ajoutons que les valeurs de justice, de liberté, de dignité ou de respect ne sauraient suffire non plus à définir la démocratie *stricto sensu*. La conception contemporaine de la démocratie, largement réduite à sa dimension procédurale, et qui repose sur le principe d'élections libres et compétitives, néglige le sens politique essentiel de la démocratie, à savoir la question du pouvoir commun. L'existence d'élections n'exclut pas que les régimes dits démocratiques n'enfreignent les droits politiques ou ne visent pas la justice sociale, ou encore qu'ils creusent par leur action gouvernementale les inégalités économiques, sociales et intellectuelles. Le rousseauisme politique contredit aussi l'idée contemporaine selon laquelle la démocratie la plus aboutie serait l'élection présidentielle. Il incite aussi à sortir de la logique du choix des programmes, des personnes, par conséquent à sortir de la logique du choix. Nous examinerons ce point plus loin, notamment avec l'éclairage de J. Rancière pour qui l'élection n'est pas la démocratie.

Par ailleurs, dans son ouvrage *La démocratie universelle*, F. Guénard propose un tableau définitionnel qui distingue deux catégories de réponses (faibles et fortes) expliquant l'expansion de la démocratie ; une répartition que l'on peut discuter. Premièrement, on peut interroger la présence de la théorie rousseauiste parmi les réponses dites faibles, celles qui n'auraient pas souhaité « donner un fondement assuré à l'universalisme démocratique »¹⁹²³. Pourtant, les principes politiques légitimes et les moyens institutionnels (notamment les assemblées périodiques) proposés par Rousseau auraient pu et pourraient constituer un modèle universel pour une démocratie véritable, la pensée politique moderne cherchant à définir ce que peut être une relation de pouvoir légitime, conforme à la nature universellement reconnue de tout homme, à savoir sa liberté. Cette affirmation de la liberté se manifeste chez le Genevois par l'absence de soumission et la nécessaire participation de tous au pouvoir

¹⁹²³ *Op.cit.*, p. 295.

souverain. Mais ce modèle rousseauiste serait entré ou pourrait entrer en conflit avec les intérêts (particuliers) de l'élite économique (et financière) et politique, puisqu'il implique notamment de penser le renversement de la domination actuelle de l'économique sur le politique ; ce qui nous conduit à une seconde remarque : le tableau ne semble pas prendre pas en considération une donnée pourtant décisive dans l'expansion de la démocratie, à savoir le rôle du capitalisme (de son développement au XIXe siècle à son tournant financier depuis les années 1980), dont les tenants devaient pouvoir s'appuyer sur un certain fonctionnement démocratique des sociétés. Le système d'organisation économique capitaliste fondé sur une doctrine libérale a eu et a besoin d'institutions dites démocratiques (caractérisées par un ensemble de procédures, des élections libres et compétitives et des droits individuels) compatibles avec le libéralisme économique et politique, permettant à la société civile - surtout à ses élites économique-politiques - d'occuper une place importante dans la vie politique et accordant la primauté aux droits individuels. Aussi n'est-il pas surprenant de constater que le modèle de démocratie qui s'est historiquement imposé soit de type représentatif et libéral.

Ainsi, il nous semble que l'explication de l'expansion de la démocratie ne saurait être complète sans partir de la prémisse selon laquelle le capitalisme (et la classe dominante économiquement) du XIXe siècle à nos jours a eu besoin pour se développer que la démocratie se répande, et pas n'importe quelle forme de démocratie, une certaine forme de type « représentative élitaire » : la démocratie libérale, procédurale, de choix, représentative en apparence, démocratique en apparence. Il s'agit d'une forme de démocratie capitalo-compatible. C'est pourquoi, il convient, nous semble-t-il, de ne pas sous-estimer l'importance de cette cause décisive qu'est le capitalisme dans la compréhension de l'expansion de la démocratie. L'économie politique contemporaine est dominée par un capitalisme devenu financier qui entend ordonner la vie des hommes de manière purement rationnelle et scientifique. Dans ce système, les individus sont pensés comme des agents économiques unifiés par un marché autorégulé et autorégulateur, et dans lequel rien ne doit entraver la libre circulation des marchandises et des hommes. Selon cette logique de la doctrine libérale, un fonctionnement libre (sans obstacle juridico-contraignant) du marché, établissant un ordre spontané, conduirait au bonheur des individus prétendument libres. Le libéralisme économique défini par F. Hayek comme le droit absolu pour chaque individu « de produire, de vendre et d'acheter tout ce qui est susceptible d'être produit ou vendu » admet comme corollaire que les agents économiques puissent s'auto-organiser sans contrainte politique ou éthique, tendant à faire du capitalisme un système axiologiquement neutre. Cette doctrine

économique prônant un tel marché est aussi pensée comme un paradigme opérant pour tous les faits sociaux. Ainsi, au plan politique, il s'agit d'appliquer les principes découlant de cette doctrine libérale, ce qui a pour effet de limiter le champ du politique. En effet, depuis les années 1980, une élite économique et financière exerce une influence sur les pouvoirs politiques et les opinions publiques afin de donner aux lois économiques (établissant le marché autorégulé comme modèle indépassable) la même force de vérité que celle des lois physiques et naturelles. Cette « naturalisation » de l'économie vise à rendre les lois économiques indiscutables et à considérer qu'il n'y aurait pas d'alternative au système capitaliste. Ainsi, pour assujettir la politique à l'économie, il faut donner à cet assujettissement un caractère scientifique, irréfutable. Ce paradigme semble désormais se déployer peu à peu dans tous les domaines de l'organisation sociale. De là peut-on comprendre la rationalisation purement comptable des services publics (et aussi leur privatisation) et des entreprises publiques, la régression du droit du travail, la déréglementation du marché du travail ou encore le renversement progressif de la hiérarchie du public et du privé au profit du second. En outre, ces logiques renforcent l'individualisme déjà constitutif des postulats anthropologiques de la doctrine libérale, dans la mesure où elles tendent à briser de fait tous les liens sociaux. Cette logique libérale tend à supprimer toute valeur morale absolue à des principes ainsi qu'à l'humanité comme valeur. De là peut-on penser que l'expansion d'une certaine forme de démocratie s'explique par sa capacité à servir les intérêts du capital.

3.2.2 L'influence de Sieyès sur la conception contemporaine de la démocratie

La défiance de Rousseau à l'égard de la représentation politique exprime sa radicalité démocratique, mais force est de constater que sa voix n'a pas été entendue, puisque c'est bien le système représentatif qui a triomphé dans nos démocraties contemporaines. Assurément, il ne verrait pas une véritable souveraineté du peuple dans la victoire historique de l'idée du principe représentatif depuis les Révolutions française et américaine. Dans ce régime politique, la volonté générale perd, selon notre auteur, son caractère constitutif d'irreprésentabilité et subit par là même une dénaturation. Dès lors, on peut douter de l'effectivité de la souveraineté du peuple. Lorsque le Genevois propose une forme de représentation pour le cas pratique de la Pologne, il envisage celle-ci suivant la procédure du

mandat impératif développée dans les *CGP* mais déjà admise dans le *CS* lorsqu'il fait des députés de simples « commissaires » du peuple¹⁹²⁴. Cette forme de représentation doit permettre de garantir l'intégrité de la volonté générale et de la souveraineté populaire.

Entreprendre une critique de la démocratie représentative en utilisant les principes du rousseauisme politique requiert un passage par l'analyse de la conception sieyèsienne devenue la norme dans les démocraties contemporaines. Il s'agit notamment de mettre en lumière comment l'invention de la nation a, nous semble-t-il, vidé de sa substance la notion de peuple (souverain de droit et de fait).

3.2.2.1 À l'origine de la confusion entre démocratie et représentation

Un des fondements historiques de la conception moderne de la représentation politique est sans aucun doute la motion du 17 juin 1789 - soumise au vote à l'initiative de l'Abbé Sieyès (1748-1836) et par laquelle l'assemblée du Tiers état devient l'Assemblée nationale -, qui marque la naissance du système représentatif français. Dans le texte de cette motion, on peut lire qu'il n'appartient qu'aux représentants « de concourir à former le vœu national » et qu'il n'appartient qu'à la seule Assemblée nationale « d'interpréter et de présenter la volonté générale de la nation ». L'Assemblée est dénommée Assemblée nationale, « parce que la représentation étant une et indivisible, aucun des députés, dans quelque ordre ou classe qu'il soit choisi, n'a le droit d'exercer ses fonctions séparément de la présente Assemblée »¹⁹²⁵. Bien qu'il n'ait jamais employé l'expression, l'Abbé Sieyès pose les bases de la théorie de la souveraineté nationale, selon laquelle la souveraineté appartient à la nation, entité abstraite, collective et indivisible. En lecteur de Rousseau, Sieyès constate qu'à l'origine du pouvoir se trouve « le jeu des volontés individuelles » cherchant à s'associer et qui, « pour donner de la consistance à leur union », établissent un accord sur les besoins communs et les moyens de satisfaire ceux-ci. Quant à la question politique de savoir comment les volontés individuelles (des associés) pourraient constituer une volonté commune, Sieyès opte pour une résolution consistant en une représentation nationale qui aboutit, selon la théorie des trois époques de la société sur laquelle nous reviendrons plus loin, à un « gouvernement exercé par procuration » : « Ils en détachent tout ce qui est nécessaire, pour veiller et pourvoir aux soins

¹⁹²⁴ III, 15, OC III, p. 429-430.

¹⁹²⁵ Motion des députés des communes, *Archives parlementaires* (1875 [1789]), 1ère série, vol. 8, Paris : librairie administrative de Paul Dupont, p. 127.

publics ; et cette portion de volonté nationale et par conséquent de pouvoir, ils en confient l'exercice à quelques-uns d'entre eux ». Et même si Sieyès affirme aussitôt que « [l]a communauté ne se dépouille point du droit de vouloir »¹⁹²⁶, il est difficile de ne pas craindre que ce droit ne s'efface pas peu à peu. Il s'ensuit que le principe électif devient le « nouveau fondement de l'obligation politique »¹⁹²⁷. En outre, la souveraineté nationale ainsi théorisée par Sieyès consiste bien « dans l'adoption du principe électif comme unique et ultime fondement de la légitimité de l'exercice du pouvoir politique et comme pratique juridique d'autorisation donnée par le bas »¹⁹²⁸. Succédant au principe monarchique, le principe électif devient ainsi la forme unique de légitimation du pouvoir politique, jusqu'à aujourd'hui où, malgré la crise actuelle de la représentation, l'élection comme seul principe de la légitimité politique ne semble pas véritablement remise en cause.

Le modèle représentatif prôné par l'Abbé Sieyès au début de la Révolution, et qu'il parvient à imposer dans la première Constitution française de 1791, semble procéder d'un compromis en matière d'organisation politique entre des éléments démocratiques et des éléments libéraux. Le système politique de Sieyès vise à garantir l'indépendance des représentants et leur responsabilité exclusive vis-à-vis de la nation, cette dernière étant constituée, selon l'Abbé, de la bourgeoisie, assimilant ainsi les intérêts de la bourgeoisie à la souveraineté du peuple. Pour le professeur émérite de théorie politique et d'histoire des idées de l'Université libre de Berlin Gerhard Göhler :

Sieyès intègre la tradition démocratique de Rousseau sans renoncer pour autant à la tradition libérale de Locke. Il réunit la tradition libérale d'une protection globale de la personne et de la propriété avec le principe démocratique de l'unité immédiate de la volonté et des intérêts des citoyens en associant le potentiel démocratique de Rousseau et la conception libérale de la représentation de Locke¹⁹²⁹.

Cette double inspiration apparente a, nous semble-t-il, contribué à forger la conception moderne de la démocratie représentative. Cependant, ce qui subsiste du rousseauisme politique dans ce modèle est à relativiser, car, rappelons, pour le Genevois, la souveraineté populaire ne peut pas être représentée, puisqu'elle consiste dans la volonté générale, qui ne saurait l'être : elle est elle-même ou elle est autre. Lorsqu'il préconise pour un grand État comme la Pologne d'avoir recours à la représentation de la volonté des citoyens - tempérant ainsi son principe d'une souveraineté immédiate du peuple -, l'action politique des députés

¹⁹²⁶ Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État*, V. Paris : Éditions du Boucher, 2002, p. 52.

¹⁹²⁷ Pasquale Pasquino. *Sieyès et l'invention de la constitution en France*. Paris : Odile Jacob, 1998, p. 114.

¹⁹²⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹⁹²⁹ Gerhard Göhler. « La représentation politique dans la démocratie », *Trivium* [En ligne], 2014, n° 16, p. 6. Mis en ligne le 01 mai 2014, consulté le 10 août 2018 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4803>.

élus à cet effet doit être encadrée par des mandats explicites. Les représentants doivent en outre nécessairement et continuellement rendre des comptes devant le peuple souverain. L'abbé Sieyès rejettera cette conception rousseauiste d'une représentation strictement encadrée par des mandats impératifs, optant au contraire pour une représentation de la volonté du peuple dont l'action est effectuée selon des mandats dits « libres », c'est-à-dire non définie dans ses contenus par les représentés. Selon cette conception sieyèsienne, chaque député représente le peuple, c'est-à-dire la communauté politique dans sa totalité, et les citoyens-électeurs accordent, par leur choix au moment du vote, à leurs représentants une délégation de pouvoir.

Dans un discours prononcé le 7 septembre 1789 à l'Assemblée nationale constituante, l'abbé Sieyès distingue clairement régime démocratique et régime représentatif, rejetant le premier et optant sans réserve pour le second. Selon cette organisation politique, les citoyens doivent renoncer à participer de manière immédiate à l'élaboration des lois. Au contraire, ils doivent nommer des représentants éclairés, qui assumeront cette fonction à leur place, et dont le mandat ne doit pas être impératif, mais « libre ». Cette conception d'une souveraineté médiata est celle qui prévaut aujourd'hui, loin de l'exercice d'une souveraineté sans médiation ni inféodation de personne à personne défendue par Rousseau, où chaque individu-citoyen se rapporte directement au politique, afin d'être préservé de toute dépendance particulière ou personnelle à la volonté d'autrui¹⁹³⁰. Pour Sieyès, il faut impérativement des divisions de la souveraineté, le peuple ou la nation ne peut l'exercer. Aussi faut-il investir des agents de la souveraineté :

Puisqu'il est évident que cinq à six millions de citoyens actifs ne peuvent point s'assembler, il est certain qu'ils ne peuvent aspirer qu'à une législature par *représentation*. Donc les citoyens qui se nomment des représentants renoncent et doivent renoncer à faire eux-mêmes immédiatement la loi : donc ils n'ont pas de volonté particulière à imposer. [...] S'ils dictaient des volontés, ce ne serait plus cet État représentatif ; ce serait un État démocratique. On a souvent observé dans cette Assemblée que les bailliages n'avaient pas le droit de donner des mandats impératifs ; c'est moins encore. Relativement à la loi, les Assemblées *commettantes* n'ont que le droit de *commettre*. Hors de là, il ne peut y avoir entre les députés et les députants directs que des mémoires, des conseils, des instructions. Un député, avons-nous dit, est nommé par un bailliage, au nom de la totalité des bailliages ; un député l'est de la nation entière ; tous les citoyens sont ses commettants ; or, puisque que dans une assemblée bailliagère, vous ne voudriez pas que celui qui vient d'être élu se chargeât du vœu du petit nombre contre le vœu de la majorité, vous ne devez pas vouloir, à plus forte raison, qu'un député de tous les citoyens du royaume écoute le vœu des seuls habitants d'un bailliage ou d'une municipalité, contre la volonté de la nation entière. Ainsi, il n'y a, il ne peut y avoir pour un député de mandat impératif, ou même de vœu positif, que le vœu national ; il ne se doit aux conseils de ses commettants directs qu'autant que

¹⁹³⁰ « [...] telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle » (CS, I, 7, OC III, p. 364).

ces conseils seront conformes au vœu national. Ce vœu, où peut-il être, où peut-on le reconnaître, si ce n'est dans l'Assemblée nationale elle-même ? Ce n'est pas en compulsant les cahiers particuliers, s'il y en a, qu'il découvrira le vœu de ses commettants. Il ne s'agit pas ici de recenser un scrutin démocratique, mais de proposer, d'écouter, de se concerter, de modifier son avis, enfin de former en commun une volonté commune. [...] Quand on se réunit, c'est pour délibérer, c'est pour connaître les avis les uns des autres, pour profiter des lumières réciproques, pour confronter les volontés particulières, pour les modifier, pour les concilier, enfin pour obtenir un résultat commun à la pluralité. [...] Il est donc incontestable que les députés sont à l'Assemblée nationale, non pas pour y annoncer le vœu déjà formé de leurs commettants directs, mais pour y délibérer et y voter librement d'après leur avis *actuel*, éclairé de toutes les lumières que l'Assemblée peut fournir à chacun. Il est donc inutile qu'il y ait une *décision* dans les bailliages ou dans les municipalités, ou dans chaque maison de ville ou village [...] La décision n'appartient et ne peut appartenir qu'à la nation assemblée. [...] Le peuple ou la nation ne peut avoir qu'une voix, celle de la législature nationale. [...] Le peuple, je le répète, dans un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être), le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants¹⁹³¹.

La Révolution française érige ainsi la représentation en principe légitime du nouvel édifice politique, les représentants du peuple étant alors chargés de déclarer la volonté de ce dernier tout en lui donnant force de loi. En outre, au chapitre IV de son célèbre texte *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* (1787-1788), l'Abbé évoque à deux reprises une condition majeure de la légitimité de la procuration donnée par le peuple d'électeurs à la nation, et que l'on retrouve aujourd'hui comme l'une des caractéristiques principales de la définition contemporaine de la démocratie, il s'agit de l'existence d'élections libres :

[...] la nation seule peut vouloir pour elle-même et par conséquent se créer des lois. Tout ce qui entre dans le corps législatif n'est compétent à voter pour les peuples, qu'autant qu'il est chargé de leur procuration. Mais où est la procuration, lorsqu'il n'y a pas élection libre et générale ?¹⁹³²

Quelques pages auparavant, il faisait de « l'élection libre des peuples » les « fondements naturels »¹⁹³³ de la formation des assemblées provinciales capables d'établir « une véritable représentation nationale »¹⁹³⁴. Nous l'avons souligné au chapitre principal précédent (3.1.) et nous y reviendrons ci-après dans le présent chapitre, le problème est que l'élection est devenue peu à peu le critère dominant pour définir la démocratie. Or, une simple technique de désignation des gouvernants, une procédure ne saurait être suffisante pour qualifier un régime de démocratie véritable. En effet, le principe électif sur lequel reposent les

¹⁹³¹ Sieyès, « Discours du 7 septembre 1789 sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale ». In : *Orateurs de la Révolution française, t. I : Les Constituants*, textes établis, présentés et annotés par François Furet et Ran Halévi. Paris : Gallimard, 1989, p. 1026-1027, (Bibliothèque de la Pléiade).

¹⁹³² Paris : Éditions du Boucher, 2002, p. 44.

¹⁹³³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹³⁴ *Ibid.*, p. 31.

régimes politiques issus de la modernité soulève la question de la confiscation du pouvoir du peuple, puisque la participation des citoyens, composant ce dernier, à l'exercice du pouvoir souverain, se réduit précisément à l'élection de ses représentants. La dépossession de l'exercice du pouvoir souverain est accentuée par le type de mandat que reçoivent ces derniers. En effet, par ce mandat représentatif ou « délibératif » qui est un mandat libre, et non impératif, les députés peuvent orienter librement leur exercice législatif, et ce, sans contrôle populaire ni révocabilité. Au contraire, la théorie de la souveraineté populaire implique que les représentants soient soumis à un mandat impératif et puissent être révoqués.

3.2.2.2 Souveraineté nationale *versus* souveraineté populaire

Ainsi, parmi les penseurs ayant théorisé la souveraineté nationale, l'Abbé Sieyès apparaît assurément comme celui qui a eu la plus grande influence sur sa conception contemporaine. Ayant marqué l'Europe postrévolutionnaire de sa conception de la souveraineté collective, Emmanuel Joseph Sieyès définit la nation comme « [u]n corps d'associés vivant sous une loi *commune* et représentés par la même *législature* »¹⁹³⁵. Au chapitre V du *Tiers-État* où Sieyès développe sa conception originale du concept de nation, cette dernière apparaît au cours d'un processus de formation de la société politique, dont le premier moment consiste en la volonté de se réunir d'« un nombre plus ou moins considérable d'individus isolés ». Ceux-ci vivent alors selon les lois naturelles - qu'il s'agira de transférer dans l'état de société -, l'association ainsi créée est l'ouvrage des « volontés *individuelles* » qui sont « l'origine de tout pouvoir »¹⁹³⁶. Le deuxième moment est caractérisé par la volonté des associés de « donner de la consistance à leur union », consistance qui ne peut résider que dans une « volonté commune », c'est-à-dire une « *unité* de volonté », sans laquelle la communauté « ne parviendrait point à faire un tout voulant et agissant »¹⁹³⁷. Mais, ces individus qui ont décidé librement et volontairement de s'associer, étant « trop nombreux et trop répandus sur une surface trop étendue pour exercer facilement eux-mêmes leur volonté commune »¹⁹³⁸, doivent détacher de cette dernière « tout ce qui est nécessaire, pour veiller et pourvoir aux soins publics » et confier l'exercice de « cette portion de volonté nationale et par conséquent de pouvoir » à « quelques-uns d'entre eux ». Il s'agit là d'un troisième moment du

¹⁹³⁵ *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁹³⁶ Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État*, *ibid.*, p. 51.

¹⁹³⁷ *Ibid.*

¹⁹³⁸ *Ibid.*, p. 51-52.

processus : celui du « gouvernement exercé par procuration »¹⁹³⁹. Ainsi, selon Sieyès, la réalité démographique et géographique du peuple français induit nécessairement un renoncement à « exercer lui-même sa volonté commune, ou sa législature » et le recours à la nomination de représentants chargés de « vouloir pour son compte »¹⁹⁴⁰. Il suit que le droit de participer à la formation de la volonté commune pour chacun des associés semble se réduire à un contenu minimal, celui du droit de choisir les individus qui seront chargés de « délibérer et vouloir » pour le compte du tout réuni formant la communauté politique. Cette conception moderne d'une citoyenneté minimale qui a eu cours jusqu'à nous, essentiellement définie par le droit de vote, vient se superposer au peuple des citoyens actifs de Rousseau, au point de conduire à l'assimilation peuple-nation.

La nation désigne un être collectif et indivisible, une entité abstraite qui se distingue du peuple concret. Elle est une fiction juridique qui s'incarne nécessairement dans la représentation afin de pouvoir exprimer sa volonté ; selon le système de la souveraineté nationale réalisé par la Constitution de 1791¹⁹⁴¹. De là, le suffrage afin de désigner des représentants apparaît-il comme une condition d'existence de la nation. Ces élus ne représentent pas les citoyens mais la nation en tant que « tout voulant et agissant ». La conséquence est que tout mandat impératif est exclu, ce qui implique une forme précise de démocratie, celle représentative, dans laquelle le pouvoir législatif est exercé par des représentants au nom de la nation, un principe qui peut être reçu comme une confiscation du pouvoir souverain du peuple par une minorité, autrement dit un régime pouvant conduire à une dérive oligarchique. En effet, sans mandat impératif, les députés ne sont obligés que s'ils l'estiment nécessaires ; autrement dit, ils sont eux-mêmes la source de leur obligation. La décision d'interdire la pratique du mandat impératif, prise par les députés du Tiers état réunis en Assemblée nationale en juillet 1789, et fondée sur la théorie de la souveraineté nationale, n'a jamais été remise en cause de la Révolution jusqu'à nous. Toutefois, le fait que le Parlement soit une assemblée délibérative n'exclut pas pour autant que les députés puissent être soumis à un mandat impératif. De là, peut-on contester la légitimité qu'ils en soient

¹⁹³⁹ Sieyès, *ibid.*, p. 52.

¹⁹⁴⁰ *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*. Bibliothèque royale, 1789, (Les archives de la Révolution française), p. 23.

¹⁹⁴¹ Cf. notamment les articles suivants du préambule du Titre III (« Des pouvoirs publics ») : « La Souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation » (extrait de l'article 1) ; « La Nation, de qui seule émanent tous les Pouvoirs, ne peut les exercer que par délégation. La Constitution française est représentative » (extrait de l'article 2) ; « Le Pouvoir législatif est délégué à une Assemblée nationale composée de représentants temporaires, librement élus par le peuple, pour être exercé par elle » (extrait de l'article 3).

affranchis ? Le rousseauisme politique peut être sur ce point le matériau théorique de cette critique et contribuer à faire resurgir de l'oubli le mandat impératif.

Dans les démocraties contemporaines, même si des éléments de souveraineté populaire (référendums notamment) existent, la souveraineté nationale est la forme d'expression qui prédomine. Cette forme de souveraineté peut légitimement être critiquée pour son caractère abstrait, à la différence de la souveraineté populaire dont l'essence concrète réside dans la composition réelle du sujet collectif de cette souveraineté, à savoir tous les individus-citoyens, car chacun est détenteur individuellement d'une part égale de la souveraineté (cette dernière n'existant qu'à la condition que tous participent à son expression). En outre, seule la souveraineté populaire peut être qualifiée de souveraineté effective du peuple, puisque ce dernier exerce alors ce droit en propre, sans médiation, et que la condition forte énoncée par Rousseau est remplie : « toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi ». Si les circonstances (États de grande taille, difficultés pour le peuple de s'assembler...) ne permettent pas l'exercice direct de la souveraineté, alors le mandat impératif apparaît comme la seule forme légitime, puisque les représentants n'étant alors que les mandataires du peuple ils ne peuvent s'écarter de la volonté générale sous peine d'être révoqués. En France, la théorie de la souveraineté populaire n'a jamais été mise en pratique, même si celle-ci a été formalisée dans la Constitution de 1793, puisque ce texte montagnard, qui consacrait comme souverain le peuple réel et non la nation abstraite, n'a pas été appliqué.

L'invention sieyèsienne du terme et de la réalité d' « Assemblée nationale » en 1789 d'une part, l'originalité de sa conception de la nation pensée comme un tout d'autre part, ont contribué à façonner le système représentatif normatif des démocraties modernes, reposant sur la souveraineté nationale au détriment de la souveraineté du peuple (de laquelle Rousseau affirme qu'elle est inaliénable et que chaque citoyen en détient une égale fraction). Ainsi, même si la pensée politique du Genevois a une influence certaine, et maintes fois relevée, sur les idées de la période révolutionnaire, la théorie de la souveraineté nationale a été préférée à celle populaire et s'est historiquement imposée, ce qui vient renforcer l'idée que le « moment rousseauiste » n'a pas eu lieu. La souveraineté (nationale) est détenue par la nation, entité abstraite et distincte des individus physiques qui la composent. Cette conception de la souveraineté ouvre la voie à la possibilité d'un suffrage restreint et censitaire qui sera institué par la Constitution de 1791. Les mandats des représentants ne sont pas impératifs mais dits représentatifs ou « libres », leur action législative n'est donc pas strictement liée à la volonté de leurs mandataires-citoyens sous peine de révocation, mais, au contraire, elle est exempte de responsabilité devant les électeurs. Les représentants de la nation doivent agir en conscience,

leur action étant seulement circonscrite par les exigences du bien commun, lesquelles peuvent subir influence et manipulation. Ainsi, Sieyès choisit de défendre un système représentatif, dans lequel les élus, représentants du peuple formant une assemblée parlementaire, sont munis d'un mandat représentatif à la différence des délégués de Rousseau dans les *CGP*, dont l'action politique est encadrée par le contenu des mandats impératifs. Le peuple constitué en corps électoral s'oppose au peuple concret pensé par Rousseau en tant que corps politique, et la conception de la souveraineté nationale s'oppose à celle de la souveraineté populaire théorisée par Rousseau, laquelle requiert une participation de tous les citoyens au pouvoir souverain par l'élaboration de la volonté générale.

Sieyès théorise ainsi le transfert de la souveraineté de la monarchie vers la nation en passant par l'individu. À la différence du peuple concret de Rousseau - celui formé de l'ensemble des citoyens existants -, la nation pensée par l'Abbé étant une entité abstraite, celle-ci doit s'incarner pour exercer sa souveraineté ; le sujet de la souveraineté est la volonté nationale enracinée dans les volontés individuelles.

Au début du XXe siècle, Carré de Malberg contribue à asseoir l'autorité du principe de la souveraineté nationale, voyant celui-ci au fondement de l'État moderne. S'opposant tant à la souveraineté monarchique qu'à la souveraineté populaire, le juriste fait du principe de souveraineté nationale un idéal, le « synonyme d'absolue indépendance, il marque aussi une sommité de volonté et de puissance »¹⁹⁴². Selon Carré de Malberg, les fondateurs du principe de nation lors de la Révolution française ont entendu par elle « la collectivité 'indivisible' des citoyens, c'est-à-dire une entité extra-individuelle, donc aussi un être abstrait, celui-là même en définitive qui trouve en l'État sa personnification »¹⁹⁴³. Pour lui, la consécration du principe de la souveraineté nationale est l'apport majeur de la Révolution française, car il permet d'envisager une forme d'exercice de la puissance souveraine échappant aux écueils d'une personnalisation de la puissance à laquelle conduisent les deux autres - la souveraineté monarchique et la souveraineté populaire. Il est convaincu que cette dernière ne peut produire autre chose qu'une forme de souveraineté des individus ; la souveraineté résidant « [...] dans les individus mêmes dont le peuple se compose, dans chacun des membres comptés un à un, de la masse populaire »¹⁹⁴⁴, celle-ci ne peut, dans le cadre de la souveraineté populaire, qu'être « divisée, émiettée par quotes-parts personnelles, entre tous les membres *ut singuli* de

¹⁹⁴² Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État, spécialement d'après les données fournies par le Droit constitutionnel français*, deux vol., Paris : Librairie du Recueil Sirey, 1920 et 1922 (réimprimé par les Editions du CNRS en 1962), t. 1, p. 88, en note 4.

¹⁹⁴³ *Ibid.*, t. I, p. 88.

¹⁹⁴⁴ *Contribution, ibid.*, t. II, p. 154.

la nation »¹⁹⁴⁵. D'après lui encore, la souveraineté populaire ne peut conduire à un État véritable : « l'État démocratique n'est pas un État véritable, car une confédération d'individus ne peut pas plus qu'une confédération d'États former un État »¹⁹⁴⁶. Selon Carré de Malberg, la souveraineté populaire conduit ainsi à la persistance de la souveraineté de chacun. Il tire cette conviction de son interprétation de la Constitution de 1793, laquelle ne « conçoit pourtant pas la souveraineté des individus, mais toujours celle de la collectivité du peuple, entendu comme unité »¹⁹⁴⁷. L'article 7 de la Constitution de 1793 indique clairement que « le peuple souverain est l'universalité des citoyens français », ce que confirme l'article 25 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen - « La souveraineté réside dans le peuple ; elle est une et indivisible » -, quand son article 27 prévoit que : « Que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres ».

Comme l'explique Éric Maulin, juriste spécialiste de Carré de Malberg, pour ce dernier :

[...] la Révolution, en transférant la souveraineté du monarque à la nation, c'est-à-dire [...] à un être abstrait essentiellement distinct du peuple, neutralise le caractère absolu du pouvoir souverain en distinguant le titulaire anonyme du pouvoir suprême de son détenteur effectif, le représentant, qui ne fait que l'exercer en son nom. Ainsi se trouve supprimée l'existence d'un pouvoir absolu¹⁹⁴⁸.

Carré de Malberg soutient avec constance qu'en droit public français la souveraineté n'appartient qu'à la nation :

Le vrai souverain ce n'est plus le roi, ni aucun gouvernant quel qu'il soit mais c'est exclusivement la nation. Par suite, la puissance exercée par les gouvernants n'est pas pour eux un attribut personnel, elle ne leur appartient pas en propriété [...] mais elle est un dépôt qu'ils détiennent pour le compte de la nation et qui ne doit servir, entre leurs mains, qu'au bien de la communauté nationale [...] les gouvernants ne possèdent pas, à proprement parler, la souveraineté elle-même ; ils n'en ont, ce qui est bien différent, que l'exercice¹⁹⁴⁹.

En outre, pour C. de Malberg, seul l'État-nation reposant sur le principe français de la souveraineté nationale « réalise pleinement le concept juridique d'État, parce que seul il permet d'attribuer la souveraineté à un être collectif et abstrait, incapable d'exercer le pouvoir

¹⁹⁴⁵ *Contribution, ibid.*, t. II, p. 155.

¹⁹⁴⁶ *Contribution, ibid.*, t. II, p. 165.

¹⁹⁴⁷ Éric Maulin, « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, avril-juin 2002, n° 328, p. 7 [en ligne]. Consulté en ligne les 17 et 18 avril 2019 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/583>

¹⁹⁴⁸ Maulin, *ibid.*, p. 4.

¹⁹⁴⁹ *Contribution, ibid.*, t. I, p. 171.

illimité dont il est le détenteur »¹⁹⁵⁰, puisque l'État est alors un « sujet permanent et distinct [...] des individus qui le composent à chacun des moments successifs de sa durée »¹⁹⁵¹.

Ainsi fait-il du principe de la souveraineté nationale - qui a conduit à la victoire historique du gouvernement représentatif - « [...] l'expression d'une juste *légitimité* du pouvoir ». Cependant, comme le remarque Éric Maulin, dans la théorie de l'État de C. de Malberg, « [l']expression de la volonté *nationale* coïncide mystérieusement avec le substrat représenté »¹⁹⁵². En outre, ajoutons que rien ne garantit que l'expression de la volonté générale - la loi - ne soit pas peu à peu monopolisée par l'assemblée législative, laquelle ne représenterait alors plus la nation réelle. Dans la crise contemporaine de la représentation, nous ne pouvons que constater que le principe de la souveraineté nationale est loin de convaincre les citoyens de l'effectivité de la souveraineté du peuple derrière l'artifice de la nation abstraite. Entre la souveraineté du peuple dans une démocratie directe et la souveraineté de la nation dans une démocratie représentative, le rousseauisme politique laisse entrevoir la possibilité d'une voie alternative afin de réaliser une souveraineté effective du peuple, notamment par le contrôle de l'action exécutive ou législative des pouvoirs institués.

3.2.2.3 Nation versus peuple : une conception élitaire et passive de la citoyenneté

Alors que la démocratie représentative repose sur un peuple abstrait dont l'existence se résume à son rôle épisodique d'électeur, et où la détermination du bien commun est la propriété d'un corps élitaire de représentants largement tourné vers lui-même, la démocratie véritable affirme la nécessité d'un peuple concret.

Explorant la trilogie notionnelle nation-individu-société chez Sieyès, le chercheur en sciences du langage Jacques Guilhaumou rappelle que la définition politique de la nation s'est imposée à partir de la Révolution française, période qui lui confère « une triple définition : la Nation comme totalité dans son identification au Tiers-État ; la Nation, expression de la souveraineté nationale ; l'existence de la Nation par exclusion des ordres privilégiés, le haut

¹⁹⁵⁰ Maulin, *op. cit.*, p. 6.

¹⁹⁵¹ *Contribution, ibid.*, t. II, p. 185-186, en note.

¹⁹⁵² Maulin, *ibid.*, p. 11.

clergé et la noblesse »¹⁹⁵³. Dans ce processus définitionnel, l'apport de Sieyès consiste à caractériser la nation en tant que corps social et sujet juridique¹⁹⁵⁴.

En 1789, la théorie de la souveraineté nationale dans un régime représentatif de Sieyès l'a donc emporté sur la possibilité d'une souveraineté populaire de Rousseau, et la nation a peu à peu éclipsé le peuple. Nous opposons ici la nation englobant les individus, qui est le produit d'une action extérieure, au peuple s'érigeant lui-même en peuple (par le contrat). Il suit de cette distinction la même différence s'agissant de la souveraineté correspondante : alors que la souveraineté nationale semble créée artificiellement, la souveraineté populaire apparaît au contraire comme étant native. De là s'ensuit deux types d'exercice de la souveraineté : d'un côté la possibilité voire la nécessité de la représentation et des mandats représentatifs (Sieyès), de l'autre l'impensé de la représentation (inaliénabilité rousseauiste de la souveraineté) ou la nécessité de mandats impératifs ; par conséquent une souveraineté ineffective du peuple d'un côté, celle effective de l'autre. Pour l'Abbé, le peuple ne peut qu'être représenté. Aussi fonde-t-il la communauté politique sur la souveraineté nationale, une souveraineté collective appartenant à la nation. Mais cette dernière est une notion abstraite, qui semble d'emblée vider de sa substance celle de peuple souverain (constitué de l'ensemble des citoyens) et qui laisse augurer de la conception médiate de la démocratie contemporaine. L'usage constitutionnel du concept de nation dès la Constitution française de 1791 (et déjà dans ses articles constitutionnels de 1789) a introduit l'idée devenue principe constitutif de nos systèmes politiques que le peuple ne peut qu'être représenté, par conséquent que le régime représentatif est le seul possible. Le glissement sémantique de nation à peuple a ensuite peu à peu essentialisé le peuple comme étant non pas l'ensemble des citoyens concrets mais une entité abstraite formant la population d'un État, ôtant par là même le caractère natif et inaliénable de la souveraineté du peuple. La nation, ce « grand corps des citoyens »¹⁹⁵⁵ selon la métaphore utilisée par Sieyès, se confond avec le corps politique (ensemble des citoyens participant à l'autorité souveraine), et l'Assemblée nationale devient alors le seul organe de la volonté générale. L'article 3 de la Constitution française du 4 octobre 1958, reprenant la formule énoncée dans la Constitution du 27 octobre 1946 et affirmant que « la souveraineté nationale appartient au peuple », met en exergue, nous semble-t-il, la confusion sémantique peuple-nation, car il s'agit bien ici de souveraineté

¹⁹⁵³ Nation, individu et société chez Sieyès. *Genèses*, n° 26 (*Représentations nationales et pouvoirs d'État*), 1997, p. 5.

¹⁹⁵⁴ Cf. Pasquale Pasquino. Le concept de nation et les fondements du droit public de la Révolution : Sieyès. In : FURET, François (dir.). *L'héritage de la Révolution française*. Paris : Hachette, 1989, p. 309-333.

¹⁹⁵⁵ Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris : Éditions du Boucher, 2002, p. 5.

nationale et non de souveraineté populaire, et qui se présente dans le texte sous une apparence trompeuse. L'assimilation du terme de peuple à celui de nation a conduit, nous semble-t-il, à entériner la dissolution du premier, à savoir l'ensemble constitué des citoyens concrets s'érigeant en peuple par le contrat et détenant chacun une part de souveraineté, dans le second, un ensemble d'individus ayant plus ou moins conscience d'appartenir à une culture commune. L'usage du vocable de nation a ainsi vidé de sa substance la notion de peuple, ce dernier étant pourtant originellement détenteur du seul pouvoir légitime, celui sur lui-même.

Avec la Révolution française s'amorce ainsi un processus de création de la nation. Pour le chercheur J. Guilhaumou, le pamphlet de Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers-État* introduit « l'élément le plus caractéristique de la nation, la 'liberté individuelle' »¹⁹⁵⁶, cette dernière procédant de l'exercice du droit naturel : « Tout homme [...] a le droit inné de délibérer et de vouloir pour lui-même, de s'obliger, de s'engager envers les autres, et par conséquent de s'imposer des lois »¹⁹⁵⁷. Pour Sieyès, la volonté individuelle, qui permet l'acte libre d'association, « est le seul élément dont les lois puissent se composer ». La volonté commune, destinée à remplir les besoins communs, doit alors « être naturellement le produit général de toutes les volontés particulières »¹⁹⁵⁸. Mais, si au commencement supposé d'une société politique donnée « la première volonté commune d'un nombre d'hommes [...] est exactement la somme de toutes les volontés individuelles », il faut ensuite « absolument se résoudre à reconnaître tous les caractères de la volonté commune dans une pluralité convenue »¹⁹⁵⁹. Pour ce faire, l'expédient pensé par l'Abbé consiste en l'existence d'une « volonté nationale » s'exprimant dans l'Assemblée nationale et qui montre que la « Nation se trouve en état de parler »¹⁹⁶⁰ :

Nous croyons avoir rigoureusement démontré qu'une Assemblée générale de Représentants est l'organe légitime de la volonté nationale ; qu'en cette qualité, elle a le droit de donner des lois à tout ce qui appartient à la Nation, et qu'il n'est rien sur quoi elle n'en puisse donner¹⁹⁶¹.

Chez Sieyès, l'Assemblée nationale, en tant qu'elle est le législateur, met en représentation, par l'acte de donner la loi, les besoins du peuple. Pour J. Guilhaumou, la « Nation s'incarne dans la *relation médiate* du législateur au peuple »¹⁹⁶². Nous remarquons ici encore que cette conception sieyèsienne de la législature a marqué la forme moderne de la

¹⁹⁵⁶ Guilhaumou, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹⁵⁷ *Vues sur les moyens d'exécution, op. cit.*, p. 14.

¹⁹⁵⁸ *Vues sur les moyens d'exécution, ibid.*, p. 17.

¹⁹⁵⁹ *Vues sur les moyens d'exécution, ibid.*, p. 17-18.

¹⁹⁶⁰ *Vues sur les moyens d'exécution, ibid.*, p. 25.

¹⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁶² Guilhaumou, *ibid.*, 1997, p. 23.

démocratie représentative au point d'évacuer presque totalement la possibilité d'une souveraineté du peuple concret des citoyens. En faisant de la nation le sujet du « pouvoir constituant », la pensée politico-constitutionnelle de Sieyès a contribué à écarter le peuple de la politique réelle. Sieyès fait ainsi de la nation¹⁹⁶³ constituante (ou qui détient le pouvoir constituant) la clé de voûte de son système politique et juridique :

La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même. Avant elle, et au-dessous d'elle il n'y a que le droit *naturel*. Si nous voulons nous former une idée juste de la suite des lois *positives* qui ne peuvent émaner que de sa volonté, nous voyons en première ligne les lois *constitutionnelles*. [...] Le gouvernement n'exerce un pouvoir réel qu'autant qu'il est constitutionnel ; il n'est légal qu'autant qu'il est fidèle aux lois qui lui ont été imposées. La volonté nationale, au contraire, n'a besoin que de sa réalité, pour être toujours légale, elle est l'origine de toute légalité¹⁹⁶⁴.

Par ailleurs, pour Sieyès, les motifs qui conduisent les hommes à s'associer sont la protection et l'accroissement de leurs droits premiers - leur propre personne, liberté, propriété -, ce qui n'implique pas nécessairement une participation de tous les associés au processus de formation de la volonté commune. De là peut-on comprendre la distinction qu'il établit entre citoyenneté passive et citoyenneté active et les droits qui en résultent – « droits naturels et civils » (droits passifs) et « droits politiques » (droits actifs) - dans son *Préliminaire de la Constitution* :

Tous les habitants d'un pays doivent y jouir des droits de citoyen *passif* : tous ont droit à la protection de leur personne, de leur propriété, de leur liberté, etc. ; mais tous n'ont pas droit à prendre une part active dans la formation des pouvoirs publics : tous ne sont pas citoyens *actifs*¹⁹⁶⁵.

Suivant cette distinction, sont exclus de la citoyenneté active, les femmes, les enfants, les étrangers, ainsi que ceux « qui ne contribueraient en rien à soutenir l'établissement public »¹⁹⁶⁶. Écrit en juillet 1789 en contribution au débat de l'Assemblée sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, le texte de Sieyès exprime sa conception élitaire de la citoyenneté reposant sur une distinction présentée comme évidente, alors qu'elle n'a aucun fondement naturel ou légitime. La citoyenneté est ainsi réservée à une minorité d'individus et

¹⁹⁶³ « À la Nation appartient la plénitude de tous les pouvoirs, de tous les droits, parce que la Nation est, sans aucune différence, ce qu'est un individu dans l'état de nature, lequel est sans difficulté tout pour lui-même » (*Délibérations à prendre pour les Assemblées de Bailliages*, vol. 1 (4), 1789, p. 40. In : *Œuvres*. Paris : Edhis, 3 vol., 1989, avec des notes liminaires de Marcel Dorigny. In : GUILHAUMOU, *ibid.*, p. 5).

¹⁹⁶⁴ Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, *op. cit.*, p. 53-54.

¹⁹⁶⁵ Sieyès, *Préliminaire de la Constitution française : reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*. Paris : Baudouin, 1789, p. 36-37.

¹⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 37.

fondée essentiellement sur la richesse, n'intégrant que ceux ayant les capacités intellectuelles et économiques de participer à la chose publique, à la formation de la volonté commune représentative ; d'où il suit la justification par l'Abbé du suffrage censitaire dans la Constitution de 1791. Cette conception clairement élitiste de la citoyenneté met en exergue que des conditions subjectives sont nécessaires afin de pouvoir être membres à part entière de la nation active :

La loi ne peut être que l'expression de la volonté générale. Chez un grand peuple, elle doit être l'ouvrage d'un corps de représentants choisis pour un temps court, médiatement ou immédiatement, par tous les citoyens qui ont, à la chose publique *intérêt avec capacité*. Ces deux qualités ont besoin d'être positivement et clairement déterminées par la Constitution¹⁹⁶⁷.

De cette inégalité des droits politiques justifiée par Sieyès semble avoir subsisté la distinction contemporaine de fait entre ceux qui auraient la compétence pour s'occuper des affaires publiques et ceux qui en seraient dépourvus. Cette vision élitaire de la politique annonce la conception procédurale de la démocratie contemporaine, dans laquelle un ensemble de procédures organise la formation de la volonté commune, laquelle est de fait déléguée à cette minorité éclairée et qualifiée, seule capable de penser et d'agir pour le compte de ce tout qu'est la nation, une minorité éclairée de la nation qui constituera la « classe politique », désignée largement, de l'époque moderne à nos jours, selon une logique d'auto-sélection. Ainsi, avec le gouvernement représentatif sieyèsien, la fonction politique principale des citoyens-électeurs consiste à reconnaître les individus capables d'exercer leurs droits à leur place :

Les citoyens peuvent donner leur confiance à quelques-uns d'entre eux. Sans aliéner leurs droits, ils en commettent l'exercice. C'est pour l'utilité commune qu'ils se nomment des représentations bien plus capables qu'eux-mêmes de connaître l'intérêt général, et d'interpréter à cet égard leur propre volonté¹⁹⁶⁸.

Pour le professeur de philologie française de l'université de Greifswald, Reinhard Bach, il faut aussi relever, dans cette conception, l'omniprésence de la méfiance à l'égard du peuple et de la notion même de peuple, dès le début de la Révolution : « Les porte-paroles du *Tiers État*, que ce soit Sieyès ou Condorcet, Mirabeau l'aîné, ou Roederer, ou quelque autre tenant du libéralisme, parlent volontiers de la 'nation', pour éviter le nom de

¹⁹⁶⁷ *Préliminaire de la Constitution française, ibid.*, art. XXX, p. 48.

¹⁹⁶⁸ *Orateurs de la Révolution française, op. cit.*, p. 1025.

‘peuple’ »¹⁹⁶⁹. Pour le chercheur allemand, toutes les Déclarations de droits sauf celle de 1793 révèlent cette méfiance envers l’intervention du peuple dans les affaires publiques, comme en témoigne la formule suivante à l’article 3 de la Déclaration du 26 août 1789, selon lequel « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ». R. Bach insiste sur l’importance de l’influence de la brochure pamphlétaire le *Tiers État* de Sieyès qui donne « une certaine direction à l’opinion publique », cette dernière étant considérée déjà depuis longtemps de « quatrième pouvoir » par les physiocrates, partisans du libéralisme¹⁹⁷⁰. Ces économistes mesurent bien la portée de ce pouvoir de diffusion et d’imprégnation de l’éthique du libéralisme qu’ils prêchent, et que Sieyès contribue à véhiculer.

On est ici bien loin de la conception du droit politique rousseauiste qui commande la participation effective de tous les citoyens au législatif, nécessaire au dégagement de la volonté générale. Rapportée à nos démocraties contemporaines, la conception rousseauiste de la souveraineté populaire prise au sérieux semble impliquer que les députés dépendent immédiatement de la volonté des citoyens-électeurs, ou tout au moins que le peuple dispose, y compris en dehors des périodes d’élection, de réelles possibilités, par conséquent de moyens institutionnels, de participer plus ou moins directement au processus de décisions politiques. La souveraineté du peuple devrait ainsi être effective, c’est-à-dire se concrétiser par des décisions politiques émanant des lois voulues par tout le peuple. Est-il possible de déterminer un degré pratique médian acceptable permettant de sortir par là même de l’opposition théorique entre mandat impératif (mandataires, délégués) et mandat libre (qui se confond avec la démocratie représentative) ?

Ainsi, dans l’ouvrage célèbre de Sieyès - *Qu’est-ce que le Tiers-État ?* -, la nation, entité abstraite, est une fiction juridique qui existe par la représentation, ce qui exclut le mandat impératif, car la législature représente la nation et non les électeurs-citoyens concrets. Une telle conception implique une seule forme possible de démocratie, celle représentative, laquelle fonctionnant selon le mandat libre peut être reçue comme une confiscation du pouvoir souverain, le pouvoir de tous, en contenant d’emblée les germes de la dérive oligarchique. L’opposition entre nation abstraite de Sieyès et peuple concret de Rousseau renvoie à celle entre démocratie représentative et démocratie véritable, tout en permettant une mise en lumière et une prise de conscience du fondement historique de la dépossession du

¹⁹⁶⁹ « La révolution au nom du peuple », Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre du colloque « Penser la transformation », *Rousseau et la voix du peuple*, le 27 avril 2012. Consulté le 3 août 2018 à l’adresse URL : <http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-27%20bach.htm>

¹⁹⁷⁰ R. Bach, *op. cit.*

pouvoir originel du peuple. Le principe juridique d'une démocratie véritable ou d'une « démocratie continue » ne serait ainsi plus le peuple-nation de la démocratie représentative mais « la double identité du peuple, corps politique et ensemble de citoyens concrets »¹⁹⁷¹. Leurs deux conceptions de la souveraineté (nationale et populaire), bien que diamétralement opposées, semblent s'être au fil du temps largement confondues en pratique, dans les textes constitutionnels contemporains (qui font apparaître une sorte de synthèse¹⁹⁷²) comme dans l'inconscient collectif. Cette confusion, qui naît historiquement de l'idée que le parlement est le lieu d'expression légitime de la volonté nationale (souveraineté parlementaire), contribue, selon nous, à vider de sa substance la démocratie véritable entendue comme actualisation du pouvoir de tous (les citoyens formant le peuple concret) ou souveraineté effective.

3.2.3 La réduction de la démocratie à l'élection et ses conséquences

Le présent chapitre est consacré à montrer que le triomphe historique de l'élection n'est pas celui de la démocratie, et que la crise contemporaine du système représentatif implique la nécessaire mise en œuvre d'une refondation de la légitimité démocratique, dans laquelle les citoyens ne seraient pas seulement ceux qui consentent au pouvoir mais également ceux qui y accèdent et y participent. On peut même penser que la victoire historique de la démocratie représentative a permis dans ses atours démocratiques d'évacuer l'idée de démocratie au sens propre. L'opposition de Rousseau au concept de représentation¹⁹⁷³ que nous avons largement développée dans les deux premières parties de notre thèse « s'inscrit dans une lutte démocratique, globale, radicale, contre le modèle libéral-aristocratique anglo-saxon »¹⁹⁷⁴. Aussi, L. Reverso remarque que si Rousseau, dans l'application de sa théorie politique au cas concret de la Pologne dans ses *CGP*, semble tempérer son hostilité radicale à l'égard du concept de représentation, en admettant cette dernière sous les conditions que nous

¹⁹⁷¹ Dominique Rousseau. *Radicaliser la démocratie : propositions pour une refondation*. Paris : Seuil, 2015, p. 21.

¹⁹⁷² Cf. l'article 3 de la Constitution française en vigueur que nous avons cité ci-dessus et qui contient l'ambiguïté dans la formule suivante : « La souveraineté nationale appartient au peuple ».

¹⁹⁷³ Cf. notamment : *CS*, III, 14 et 15.

¹⁹⁷⁴ Laurent Reverso. « La lutte contre la 'gravitation liberticide' face à la 'division du travail' : quelques enjeux du rousseauisme sous la Révolution française à travers la pensée politique jacobine de Jacques-Nicolas Billaud-Varenne », p. 286. In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Éd.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

avons exposées dans notre première partie, cette adaptation « ne doit pas masquer l'essentiel qu'est l'hostilité de principe »¹⁹⁷⁵. La crise contemporaine de la démocratie, qui est en réalité une crise du système représentatif, met en lumière que la représentation n'est qu'une fiction. Les Politiques s'autoproclamant détenteurs du monopole de la représentation du peuple précipitent la crise actuelle de la représentation politique¹⁹⁷⁶, que l'on nomme aussi « crise du politique » ou encore « désaffection du politique ». Ces deux dernières qualifications nous semblent discutables, il s'agirait bien davantage d'une opposition à la politique contemporaine telle qu'elle est, la manifestation d'aspirations légitimes à un autre système politique plus participatif. Les analyses d'une prétendue crise du politique - arguant d'un constat d'une faiblesse intellectuelle ou encore de l'anémie morale des citoyens contemporains - semblent sous-estimer certains facteurs pourtant décisifs pour comprendre le malaise que connaissent les démocraties actuelles. Ces facteurs sont économiques et sociaux, produits notamment du modèle économique néolibéral : précarité, pauvreté, chômage, inégalités, etc. Leur prégnance dans nos sociétés ne saurait être atténuée par le simple biais de nouveaux dispositifs institutionnels ou de nouvelles modalités procédurales. Elle implique la mise en œuvre d'une refondation politique vers une véritable légitimité démocratique.

Si nous avons pris l'habitude d'identifier la démocratie au système représentatif, la distinction entre démocratie et système représentatif était au contraire évidente pour les partisans de Révolution française. Au sens strict, la démocratie n'a pas de représentation. Aussi le principe de la démocratie consiste-t-il à représenter le moins possible. Selon ce même principe, il s'agit de déléguer le moins possible, de faire en sorte que la distance gouvernants-gouvernés soit la moindre possible. Sur ces deux points, sa critique de la représentation et sa théorie du gouvernement font de Rousseau le défenseur de ce principe démocratique : de l'impossibilité de la représentation de la volonté du souverain à l'infléchissement pratique, avec la désignation de députés soumis à des mandats impératifs et courts d'une part, avec la nécessité logique de la distinction de la souveraineté et du gouvernement (nécessité de représenter le premier par une « commission » dans l'exécution des lois) assortie de la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif d'autre part. Le rousseauisme politique ouvre des perspectives pour notre modernité, en permettant de penser un système avec le moins de représentation possible mais aussi avec une médiation politique sous le contrôle du souverain. La préférence rousseauiste pour un gouvernement de type aristocratique fondé sur

¹⁹⁷⁵ Reverso, *ibid.*, p. 287.

¹⁹⁷⁶ Force est de constater que peu de citoyens estiment aujourd'hui que les députés représentent le peuple.

la vertu politique semble pouvoir en outre garantir l'authenticité de ce système démocratique en contribuant à empêcher l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement.

Bernard Manin relève un point commun aux théoriciens de l'École du droit naturel, à Grotius, Hobbes, Locke et Rousseau, qui réside dans la « croyance que seuls le consentement et la volonté constituent la source de l'autorité légitime et fondent l'obligation des membres de la société à l'égard du pouvoir »¹⁹⁷⁷. Puis, le chercheur, qui résume le triomphe de l'élection par la formule éclairante « consentir au pouvoir plutôt qu'y accéder »¹⁹⁷⁸ - ajoutons, ou d'y participer -, montre comment le problème de la justice distributive dans la répartition des charges publiques entre les citoyens - qui était pourtant une question majeure aux origines du gouvernement représentatif - devient peu à peu secondaire dans les États des XVIIe et XVIIIe siècles, et comment l'élection s'impose avec évidence. Le citoyen devient celui « avant tout envisagé et traité comme celui qui attribue les charges, et non plus (ou beaucoup moins) comme un candidat possible, comme quelqu'un qui pourrait désirer les charges »¹⁹⁷⁹. Les régimes représentatifs contemporains sont décrits comme des démocraties, pourtant, Bernard Manin rappelle que les Pères fondateurs américains avaient une conscience aiguë de la grande différence entre le gouvernement représentatif et le gouvernement par le peuple. Le gouvernement représentatif est devenu une forme de la démocratie, alors qu'il a été inventé « en opposition explicite » avec cette dernière, et le paradoxe subsiste aujourd'hui, où « le rapport entre représentants et représentés est maintenant perçu comme démocratique, alors qu'il fut conçu en opposition avec la démocratie »¹⁹⁸⁰. L'écart entre conception originelle et perception contemporaine s'explique pour partie par la nature même du gouvernement représentatif qui combine des éléments démocratiques et des éléments non-démocratiques (oligarchiques)¹⁹⁸¹. Ainsi que le soutient B. Manin, l'écart entre le régime représentatif et le gouvernement indirect par le peuple est marqué par la relative indépendance des représentants vis-à-vis de leurs électeurs, du fait de l'« absence de mandats impératifs ou de promesses légalement contraignantes et [du] fait que [ces] élus ne sont pas révocables à tout moment »¹⁹⁸². S'agissant des traits démocratiques, le chercheur retient qu'une partie du peuple ou tout le peuple peut toujours exercer sa liberté d'expression et de manifestation d'opinions politiques, une possibilité toujours ouverte qui est censée empêcher que les

¹⁹⁷⁷ « Le triomphe de l'élection », *Principes du gouvernement représentatif*. Paris : Flammarion, 1996, « Champs », 319 p., p. 115.

¹⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 305.

¹⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 306.

¹⁹⁸² *Ibid.*

représentants, une fois élus, ne se substituent absolument aux représentés et ne deviennent ainsi les seuls acteurs du jeu politique. Cette liberté de manifester des opinions alternatives serait « un contrepoids populaire à l'indépendance des gouvernants »¹⁹⁸³. Nous ne suivons pas le chercheur sur ce point, car la force de ce contrepoids ne nous semble pas convaincante, d'une part du fait de son caractère non contraignant pour les représentants qui n'ont aucune obligation vis-à-vis de ces interventions populaires, d'autre part parce que les mouvements contemporains d'expression y compris ceux montrant le désir de transformation du système institutionnel ne parviennent pas à infléchir les décisions politiques des gouvernants. Ainsi les voix du peuple ne sont-elles pas entendues. Même le fait que les représentants soient soumis à la réélection ne suffit pas à prendre en compte ces paroles, puisque des stratégies de communication *a posteriori* peuvent encore influencer les opinions publiques. Aussi, prétendre que le « jugement rétrospectif » des électeurs pouvant être insatisfaits de la politique conduite a « la valeur d'un ordre » à l'adresse des gouvernants, nous paraît quelque peu idéaliste et excessif, même si notre intention n'est pas non plus de soutenir que les représentants peuvent s'affranchir totalement des revendications exprimées par les citoyens représentés. En revanche, nous nous accordons avec B. Manin qui souligne que le mode de désignation des gouvernants par l'élection, au suffrage universel et sans condition d'éligibilité, combine étroitement une dimension démocratique et une dimension non démocratique. Si tous les citoyens sont bien « candidats potentiels aux charges, l'élection apparaît comme une procédure inégalitaire et non démocratique, car contrairement au sort elle ne donne pas à n'importe qui le souhaitant une chance égale d'accéder aux fonctions publiques »¹⁹⁸⁴. Ainsi, si l'élection peut être qualifiée de procédure aristocratique (voire oligarchique), c'est parce qu'elle conduit à attribuer « les charges à des individus éminents que leurs concitoyens jugent supérieurs aux autres »¹⁹⁸⁵. Sur ce principe de distinction, notons que la pensée politique de Rousseau se révèle, nous semble-t-il, potentiellement féconde en ce qu'elle permet d'interroger les critères de sélection des gouvernants. Nous reviendrons sur ce point que nous avons déjà abordé dans la deuxième partie de notre thèse (au chapitre 2.2.3.).

Le mode électif empêche donc le désir démocratique de s'accomplir, en ne permettant pas de désigner des gouvernants pouvant être reconnus par les gouvernés comme des « n'importe qui ». L'élection apparaît comme un obstacle à l'identité des représentants et des représentés s'agissant des caractères, des modes de vie et des préoccupations. Quant à l'aspect

¹⁹⁸³ Manin, *ibid.*

¹⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 307.

¹⁹⁸⁵ *Ibid.*

démocratique de l'élection, il faut pour le saisir ne plus considérer les citoyens en tant que gouvernants potentiels, mais en tant que « sujets de choix et titulaires du droit à conférer des charges »¹⁹⁸⁶ ; et à ce titre, ils disposent tous de l'égalité possible de choisir les gouvernants. B. Manin a montré que le mode de désignation par élection sélectionne nécessairement des élites. Or, il revient « aux citoyens ordinaires de définir ce qui constitue une élite et qui y appartient »¹⁹⁸⁷. Sur ce point, la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique et l'importance accordée à la vertu (politique) dans sa théorie politique nous semblent éclairantes afin de sortir de cette impasse de la pensée politique contemporaine quant au choix des gouvernants, en ouvrant la possibilité à une sélection¹⁹⁸⁸ véritablement démocratique de ceux-ci, selon le principe d'une identité réelle des gouvernants et des gouvernés. Si tous ont une égale possibilité d'accéder aux charges de magistrature, alors la distinction des deux catégories - « citoyens ordinaires » et « élites » - devient caduque. Le seul critère de choix étant la vertu politique, n'importe quel citoyen sans exception - à la différence des critères de richesse, de réputation et de compétences - peut en faire preuve, car il suffit d'être homme pour disposer de la faculté de se comporter vertueusement. Pour Rousseau qui ne fait pas de la raison l'essence de l'homme, le gouvernement aristocratique n'est pas de celui des savants, des plus éclairés mais bien des plus vertueux (au sens politique), c'est là la puissance universalisante du rousseauisme. Le gouvernement de type aristocratique-vertueux permet d'écarter les modèles ou pratiques de gouvernement d'autorité fondés sur une hiérarchie des positions des individus selon des critères exclusifs. En outre, la pensée rousseauiste du gouvernement subordonné au souverain opère un renversement de la distinction, car ce sont bel et bien les gouvernants qui sont ordinaires et les citoyens élitaires.

Les principes de la philosophie politique de Rousseau interrogent aussi nos démocraties actuelles sur leurs fausses évidences, notamment celle consistant à penser par exemple que l'élection présidentielle serait le sommet de la démocratie réalisée. Cette élection est considérée en France comme le moment le plus important de la vie politique, puisqu'elle connaît la plus forte participation des citoyens. Ainsi apparaît-elle comme étant véritablement l'essence de la démocratie. Or, elle en est au contraire la confiscation, puisqu'elle entérine la

¹⁹⁸⁶ Manin, *ibid.*, p. 308.

¹⁹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸⁸ Les critères de vertu et d'éducation que nous avons relevés dans le rousseauisme politique (cf. la deuxième partie de notre thèse) s'agissant du choix des magistrats notamment, ne doivent pas être compris dans le sens d'une sélection des plus éduqués-diplômés qui fonderait une supériorité intellectuelle et une prétention à détenir une vérité objective, avec le risque que l'on connaît aujourd'hui d'une reproduction des élites, d'une recomposition aristocratique voire oligarchique. Il s'agit bien plutôt des plus éduqués-vertueux, c'est à dire les plus éduqués à voir et à viser l'intérêt commun, par conséquent, éduqués à la vertu politique, et non éduqués au sens de savants (science).

dépossession du pouvoir que l'on doit supposer être celui de tous, tout en donnant l'apparence de la participation des citoyens à ce pouvoir. Les principes politiques du Genevois pourraient permettre de dissocier la pensée de la démocratie de l'obsession contemporaine du choix, cette dernière reposant sur la croyance que plus l'offre de choix de programmes, de candidats et d'élections serait importante, et plus le système serait démocratique, qu'en somme la démocratie se résumerait à cette logique du plus grand nombre de choix, laquelle instaure un rapport de producteur-consommateur entre toujours plus de programmes et des individus-citoyens qui doivent choisir. Face à cette contrainte de devoir faire un choix, la plupart des citoyens tranchent dans les faits en fonction de la personne du candidat (et de sa notoriété) ou de son appartenance à tel parti ou encore d'une sensibilité à un type de discours.

En suivant la distinction rousseauiste de l'être et du paraître, on pourrait avancer que la démocratie représentative relève du « paraître » quand la démocratie véritable que laisse envisager le rousseauisme politique se rapporte à l'« être ». La première peut en effet être qualifiée de démocratie en apparence, car l'acte de vote présenté comme l'instrument satisfaisant de la participation des citoyens à la décision politique est largement contestable, autant que le système du scrutin majoritaire comme possibilité de décision des électeurs par un simple choix de programme politique, lequel n'est de surcroît pas opposable *a posteriori*. Aussi la démocratie représentative apparaît-elle comme un régime politique qui contient la contradiction pratique d'une administration des affaires publiques qui s'effectue sans le peuple. Les représentants décident eux-mêmes et entre eux seuls des orientations politiques, les citoyens se contentant de faire un choix parmi des programmes généraux et non contraignants. Les institutions de la démocratie représentative réduisent ainsi à sa portion congrue la participation directe des citoyens à la prise de décisions politiques, et entérinent la délégation de pouvoir comme principe démocratique : la représentation veut et parle au nom du peuple.

Le rousseauisme politique¹⁹⁸⁹ invite à ramener la démocratie sur le chemin de la participation, de la décision - et non du choix -, une voie qui recherche ainsi l'autonomie de la pensée chez les individus. La théorie politique du Genevois propose des moyens afin de déplacer la pensée de la démocratie du choix vers celle de la souveraineté en acte. Il oblige en outre à poser la question suivante : comment peut-on penser l'institutionnalisation d'un pouvoir de tous ? Ses principes politiques peuvent conduire à imaginer une organisation

¹⁹⁸⁹ Une souveraineté effective du peuple, un nécessaire contrôle (un droit et un devoir) de l'action exécutive par le peuple souverain, une participation active des citoyens, le refus de la passivité, de l'immobilisme des citoyens, ou encore la nécessité d'une éducation civique.

politique capable de penser l'émergence et l'institutionnalisation de ce pouvoir commun. En outre, la critique rousseauiste de l'immobilisme citoyen dans les *LEM* éclaire notre modernité démocratique en montrant que, si le peuple souverain possède toujours en théorie le pouvoir suprême, son auto-illusion de se croire dans une démocratie véritable et sa passivité¹⁹⁹⁰ l'en dépossèdent en pratique. Le système politique des démocraties contemporaines fondé sur l'élection de représentants du peuple a conduit peu à peu à l'immobilisme et la passivité¹⁹⁹¹ des citoyens, lesquels ont été dépossédés et se sont dessaisis eux-mêmes de leur pouvoir souverain. En acceptant la réduction de leur liberté politique au sens de Rousseau, puisqu'ils ne participent pas ou peu à l'élaboration de la volonté générale, les citoyens se mettent eux-mêmes des chaînes. Peu à peu habitués à déléguer à autrui leur souveraineté, les citoyens perdent inévitablement leur capacité à penser la politique. L'immobilisme citoyen, produit de la démocratie représentative, a habitué les citoyens à déléguer au point de se dessaisir de la chose publique. Rousseau avait formulé une mise en garde dès le début du processus de dépossession par l'élection : « à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus »¹⁹⁹². Aussi, il nous semble que le rousseauisme critique permet de penser le passage de la souveraineté passive (ou « négative ») contemporaine à une souveraineté active (ou « positive »), sans tendre pour autant vers une démocratie directe, mais en imaginant des modalités de participation politique et de contrôle de l'action de l'exécutif par les citoyens. Cependant, notre auteur a bien perçu aussi la difficulté à orienter un peuple corrompu vers la participation aux affaires publiques.

Dans les démocraties actuelles, les citoyens désormais largement assimilés à de simples consommateurs d'une offre de programmes, choisissent leurs futurs gouvernants ou députés à partir d'une offre de choix disponibles, mise sur le marché par les différents partis politiques¹⁹⁹³ comparables en cela à des entreprises¹⁹⁹⁴ qui contribuent par leur

¹⁹⁹⁰ Cette idée consistant à penser qu'être citoyen c'est s'engager dans la vie politique est déjà présente au Ve siècle avant J.-C. chez Thucydide : « [...] un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer, non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile » (*La guerre du Péloponnèse*, II, 40. In : HÉRODOTE, THUCYDIDE, *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1964, p. 813).

¹⁹⁹¹ Le recul vers la conception rousseauiste d'une citoyenneté active, effectivement exercée, indispensable à la pérennité de l'État, permet de mesurer l'écart de celle-ci avec la citoyenneté contemporaine, celle d'un citoyen passif, dépossédé de fait de son pouvoir souverain. Sur ce point, le rousseauisme politique rend possible un examen critique, et la vertu politique peut en constituer un critère pertinent.

¹⁹⁹² CS, III, 15, OC III, p. 431. Déjà cité.

¹⁹⁹³ Soulignons que Max Weber a montré comment l'organisation des partis est née « de la démocratie, du suffrage universel, de la nécessité de recruter et d'organiser les masses, de l'évolution des partis vers l'unification de plus en plus rigide au sommet et vers la discipline la plus sévère aux divers échelons » (« Le métier et la vocation d'homme politique (*Politik als Beruf*) », 1919. In : *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963, p. 141).

¹⁹⁹⁴ Crawford Brough Macpherson. *Principes et limites de la démocratie libérale*, trad. A. D'Allemagne. Paris : la Découverte, 1985, p. 101 sq.

fonctionnement bureaucratique à favoriser la constitution d'une oligarchie¹⁹⁹⁵ au pouvoir (les électeurs choisissent entre des candidats présélectionnés par les partis). Il ne s'agit pas pour autant de soutenir que les citoyens se perçoivent eux-mêmes comme des consommateurs dans leur action de vote lors des campagnes électorales. Néanmoins, ce n'est pas parce que les citoyens ne se perçoivent pas comme tels, qu'ils ne le sont pas de fait dans le système représentatif tel qu'il fonctionne dans nos démocraties contemporaines ; un fonctionnement qui a peu à voir avec l'exigence démocratique rousseauiste d'une participation de tous les citoyens à l'élaboration de la volonté générale : les grands choix collectifs (le domaine de la loi) doivent être déclarés par le peuple assemblé, et l'action exécutive qui en découle contrôlée par lui. Sur ce point, la pensée politique de Rousseau peut permettre une prise de conscience de la part des citoyens du caractère restreint de leur participation politique et de leur pouvoir de décision. La force du rousseauisme politique s'exprime, nous semble-t-il, dans ce pouvoir de démystification, qui agit comme un révélateur de la dépossession de la souveraineté du peuple et de cette habitude prise de confondre démocratie et élection - démocratie et choix - et, par conséquent, qui peut détromper les citoyens sur le caractère démocratique de la démocratie représentative contemporaine.

Ainsi que nous l'avons développé plus haut, selon Schumpeter, il fallait quitter le terrain des théories rationalistes de la démocratie pour entrer dans celui de la définition réaliste. Dans sa critique de l'auteur autrichien et de cette conception consumériste et procédurale de la démocratie, C. B. Macpherson considère que les théories réalistes empiriques schumpetériennes insistant sur les procédures électorales¹⁹⁹⁶ ont eu pour effet de réduire la participation du peuple aux affaires publiques¹⁹⁹⁷. Ainsi, à l'instar de ce que Rousseau soutenait dans son *DEP* à propos du gouvernement, nous pouvons affirmer que la forme contemporaine de la démocratie fait être les citoyens passifs et donne l'apparence d'un peuple, d'un grand corps collectif, qui s'exprimerait par l'intermédiaire de ses représentants. Mais, en réalité, il s'agit d'individus-citoyens qui ont à se situer dans une offre de choix¹⁹⁹⁸. Sur ce point, la pensée politique de Rousseau apporte un éclairage potentiellement fécond

¹⁹⁹⁵ Sur ce point, on pourrait citer de nouveau un passage du second *Discours* qui semble entrer quelque peu en résonance avec la place du pouvoir exécutif dans les systèmes politiques contemporains : « [...] les chefs devenus héréditaires s'accoutumèrent à regarder leur magistrature comme un *bien de famille*, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'État dont ils n'étaient d'abord que les officiers » (OC III, p. 187). Nous soulignons.

¹⁹⁹⁶ Il faut dire que Schumpeter assimile l'élection à un marché.

¹⁹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 121 sq.

¹⁹⁹⁸ Les citoyens font leur marché ; les élections ont une fonction de sélection des gouvernants, en optant pour ceux jugés les plus prometteurs et à l'inverse en écartant ceux qui se sont montrés décevants dans l'exercice du pouvoir.

s'agissant de sa conception d'un peuple de citoyens actifs et de l'idée d'un peuple souverain qui doit être visible, qui doit se montrer. Sa conception d'une souveraineté continue permet de prendre conscience que le système représentatif crée un certain peuple, un peuple passif (composé de citoyens habitués comme le prévoyait Rousseau à ne pas intervenir dans les affaires publiques) et dépossédé de sa souveraineté. Cette forme démocratique contemporaine empêche, de par son organisation et son fonctionnement, la motivation de participer des citoyens. Ces derniers ont la conviction constamment vérifiée que leur participation ou leur abstention n'aura aucun effet sur les futures décisions politiques. Par ailleurs, cette relative dépolitisation a conduit peu à peu la majorité des citoyens à penser que les affaires de la cité doivent relever de la responsabilité d'experts. Pourtant l'acceptation de la professionnalisation du personnel politique, et par conséquent d'une certaine forme de privatisation de la détermination de l'intérêt commun, conduit nécessairement à une domination dans la démocratie de la part d'une élite politique et économique sur l'ensemble des citoyens pervertis par la société de consommation, devenus apathiques, enfermés dans un petit monde privé et ayant abandonné l'idée de participer au pouvoir commun. Le rousseauisme politique permet d'en envisager un remède par une prise de conscience des citoyens de la nécessité de penser une souveraineté active. Il faudrait donc que le souverain se montre davantage pour restaurer la vertu civique, pour endiguer le déclin progressif de cette dernière et l'essor de l'égoïsme, et pour espérer faire émerger un bien commun véritable.

Comment faire en sorte aujourd'hui que les citoyens pensent les modalités d'une actualisation de leur souveraineté, des modalités leur permettant de se considérer comme étant d'une certaine manière gouvernés par eux-mêmes ? Le rousseauisme politique fait émerger ce principe selon lequel le peuple doit avoir le sentiment d'être gouverné par lui-même, et ce, lorsqu'en pratique ce ne peut être réellement le cas. La garantie de l'effectivité de la vertu politique des gouvernants peut alors être une condition de cette conviction citoyenne, en donnant l'assurance que les décisions visent bien l'intérêt commun. Ce sentiment de détenir le pouvoir en commun sans toutefois l'exercer pourrait aussi laisser entrevoir l'advenue d'une démocratie véritable - par opposition à la démocratie en apparence des systèmes politiques contemporains.

Malgré la crise contemporaine de la représentation politique et son corollaire l'abstention de masse, le système représentatif ne semble pas sérieusement menacé. Qu'importe que la participation soit moindre, le système électoral à tendance oligarchique continue à fonctionner sans les classes populaires (partie de la population la plus abstentionniste). Le système représentatif peut être dit d'essence oligarchique, puisqu'au

XVIII^e siècle celui-ci a été pensé en supposant qu'une mineure partie de la population, prétendument « éclairée », représentative et consciente des intérêts généraux de la société, saurait le mieux gouverner. Ensuite, les révolutions des XIX^e et XX^e siècles ont été portées par une croyance dans le pouvoir du peuple et la possibilité qu'il s'exprime effectivement dans l'élection et la représentation. Dans les faits, et y compris à notre époque contemporaine, le pouvoir revient, quelles que soient les modalités pratiques de désignation, à une petite minorité, auparavant une classe sociale, désormais une élite aux intérêts économiques communs. Le manque radical d'espoir devant la capacité des élections à changer le quotidien des individus semble être peu à peu devenu la norme d'un rapport résigné à la chose politique, tant chez les citoyens votants que chez les citoyens abstentionnistes.

3.2.4 Démocratie et absence de titre à gouverner : le pouvoir de « n'importe qui » contre la personnalisation du pouvoir

La relation entre le terme « démocratie » et la chose qu'il désigne semble avoir toujours posé problème. Déjà au temps de la démocratie athénienne, Périclès, faisant l'éloge de la démocratie, la désignait de manière paradoxale comme étant en réalité le gouvernement d'une élite. Aujourd'hui encore, le trouble subsiste puisque les gouvernements portent le nom de « démocraties » et mettent en œuvre, en théorie, le gouvernement du peuple par le peuple. Dans les faits, l'administration contemporaine des cités est éloignée d'une telle conception de la démocratie, ce qui peut autoriser à la qualifier de fausse démocratie, et par là même introduit l'interrogation de ce que pourrait être une vraie démocratie ou une démocratie véritable, celle conforme au gouvernement du peuple que signifie son nom et rejoignant ainsi le sens littéral du mot « démocratie », à savoir le pouvoir d'un sujet : le peuple.

Partant de la politique définie comme « acte d'un sujet spécifique » et de la définition aristotélicienne du sujet politique - le *politès* – (celui qui « a part au fait de gouverner et d'être gouverné »), J. Rancière interroge dans un article « cette étrange capacité d'occuper deux places opposées et de jouer deux rôles opposés », une « aptitude aux opposés » qui implique la dénonciation de toutes les légitimations naturelles du pouvoir, lesquelles se fondent sur une « dissymétrie »¹⁹⁹⁹. Ce principe de légitimation naturelle du pouvoir veut que ce dernier soit

¹⁹⁹⁹ Jacques Rancière, « La démocratie est-elle à venir ? Éthique et politique chez Derrida », *Les Temps Modernes*, 2012, n° 669-670, p. 159.

« l'exercice d'une qualification mise en œuvre par ceux qui la possèdent sur ceux qui ne la possèdent pas »²⁰⁰⁰, les premiers ayant « titre à exercer le pouvoir parce qu'ils sont les prêtres de la divinité, les descendants des fondateurs, les aînés, les mieux nés, les sages »²⁰⁰¹. Selon cette logique, « l'exercice du pouvoir est anticipé par une capacité à l'exercer, laquelle est, à son tour, confirmée par cet exercice »²⁰⁰². Au contraire de celle-ci, J. Rancière invite à prendre au sérieux la définition aristotélicienne du *politès*, en donnant « comme fondement à la politique le congé donné à toute dissymétrie de positions »²⁰⁰³. C'est précisément ce qui résulte de la bonne compréhension de la notion de *dèmos*, qui ne désigne ni la population, ni la majorité de la population, ni encore des classes inférieures, mais « le tout formé par ceux qui n'ont aucune qualification particulière, aucune raison de gouverner plutôt que d'être gouvernés, d'être gouvernés plutôt que de gouverner »²⁰⁰⁴. Pour J. Rancière, ce principe proprement démocratique d'une absence de qualification à gouverner « apparaît être le seul fondement pour l'existence même de quelque chose comme une communauté politique et un pouvoir politique en général »²⁰⁰⁵. S'il rend possible l'existence de la communauté, ce « titre démocratique », qui désigne la qualification de ceux qui n'ont aucune qualification particulière, fonde le pouvoir du *dèmos*, entendu comme « le pouvoir de n'importe qui ». Ce principe démocratique est celui de la « substituabilité infinie, le déni d'aucun principe de dissymétrie au fondement de la communauté »²⁰⁰⁶. Or, l'histoire des gouvernements depuis l'Antiquité est celle de certains hommes gouvernant les autres, parce qu'ils auraient un titre à le faire ; qu'ils soient les anciens, les plus riches, les plus savants, ceux-ci seraient prétendument habilités à gouverner ceux qui n'ont pas leur statut ou leur compétence. Ces modalités de gouvernement fondées sur une distribution particulière des positions et des compétences caractérisent ce que J. Rancière nomme « l'ordre de la police »²⁰⁰⁷.

Comme que nous l'avons déjà évoqué dans notre deuxième partie s'agissant des rapports entre les théories politiques de Hobbes et de Rousseau (au chapitre 2.1.2.), les principes politiques pourraient constituer une mise en garde contre la personnalisation du pouvoir, en incitant à éviter de donner le pouvoir à des personnes en particulier, à des

²⁰⁰⁰ Rancière, *ibid.*

²⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 159-160.

²⁰⁰² *Ibid.*, p. 160.

²⁰⁰³ *Ibid.*

²⁰⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 161.

²⁰⁰⁷ *Ibid.*

politiciens professionnels²⁰⁰⁸, ou encore en veillant à endiguer la tendance à la reproduction de ces élites. Le système représentatif apparaît en effet comme celui de notables qui se proposent de diriger et qui demandent, sous des formes différentes selon les États, une adhésion des citoyens composant le peuple. Ajoutons que ces deux systèmes différents que sont la démocratie et la représentation ont des peuples spécifiques différents : un peuple de citoyens actifs (celui pensé par Rousseau) d'un côté, un peuple d'électeurs de l'autre, avec la fausse évidence qui consiste à considérer dans le cas français que l'élection du Président de la République au suffrage universel constituerait un principe démocratique fort. Or, ce système institutionnel entérine une personnalisation du pouvoir en instaurant un rapport de forme providentielle entre le Président et le peuple, rapport que le principe de souveraineté populaire rousseauiste permet de critiquer par un renversement de perspective, en mettant en lumière que le pouvoir exécutif du Président devrait être, dans une démocratie véritable, subordonné de manière effective au pouvoir souverain. Au contraire, on assiste aujourd'hui à une prise de pouvoir croissante de l'exécutif sur le législatif, un pouvoir incarné par cette figure présidentielle. Le calendrier électoral faisant suivre l'élection présidentielle par les élections législatives²⁰⁰⁹ induit la règle pratique suivante : la majorité parlementaire découle de la majorité présidentielle ; l'alignement du calendrier exerçant une contrainte forte sur les citoyens qui sont indirectement incités à accorder une majorité législative au président élu, afin qu'il puisse appliquer le programme politique sur lequel il s'est engagé durant la campagne. Cette concomitance calendaire annule en quelque sorte de fait les effets positifs qu'auraient pu entraîner la loi constitutionnelle du 23 juillet 2008 de modernisation des institutions de la Ve République, par laquelle l'ordre du jour de l'Assemblée nationale n'est

²⁰⁰⁸ Max Weber a décrit l'apparition au cours du XIXe siècle d'une nouvelle catégorie, celle des hommes politiques professionnels, lesquels aspirent avant tout au pouvoir : « Tout homme qui fait de la politique aspire au pouvoir soit parce qu'il le considère comme un moyen au service d'autres fins, idéales ou égoïstes, soit qu'il le désire 'pour lui-même' en vue de jouir du sentiment de prestige qu'il confère » (« Le métier et la vocation d'homme politique (*Politik als Beruf*) », 1919. In : *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963, p. 101).

²⁰⁰⁹ Ajoutons qu'une fois élus dans ce système présidentiel, les députés semblent proposer et voter les lois en suivant la ligne du parti majoritaire au pouvoir (exécutif) ; un problème déjà relevé au début du XXe siècle par M. Weber, qui observait comment, autant en Angleterre qu'en Allemagne, les députés étaient réduits à voter sans exercer leur libre arbitre : « [...] les parlementaires anglais, à l'exception des quelques membres du cabinet (et de quelques originaux) sont généralement réduits à la condition de bêtes à voter, parfaitement disciplinées » (« Le métier et la vocation d'homme politique (*Politik als Beruf*) », 1919. In : *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963, p. 147). En Allemagne, il en va de même au *Reichstag*. Weber écrit non sans ironie : « on a pris l'habitude, en expédiant à son pupitre sa correspondance privée, de faire au moins semblant qu'on se dépense pour le bien du pays » (*Ibid.*). Alors qu'en Angleterre, « on n'exige même pas ce minimum : le parlementaire n'a rien d'autre à faire de voter et ne pas trahir son parti. Il doit faire acte de présence lorsque le *whip* l'appelle et exécuter ce que, suivant les circonstances, le chef de cabinet ou le *leader* de l'opposition ont ordonné » (*Ibid.*, p. 148). Ainsi, en Angleterre au début du siècle dernier, « au-dessus du Parlement se dresse le chef qui est, en fait, un dictateur plébiscitaire [...] À ses yeux les parlementaires ne sont pas donc que de simples prébendés qui forment sa clientèle » (*Ibid.*), ce qui confirme les craintes de Rousseau à l'égard du système représentatif en particulier anglais.

désormais plus fixé par le gouvernement mais par la Conférence des présidents de l'Assemblée nationale (réunissant le Président et les vice-présidents de l'Assemblée, les présidents des commissions permanentes, les rapporteurs généraux de la commission des affaires sociales et de la commission des finances, de l'économie générale et du plan, le président de la commission des affaires européennes et les présidents des groupes). Au cours d'une réunion hebdomadaire, la Conférence des présidents examine et établit l'ordre des travaux de l'Assemblée pour la semaine en cours et les trois suivantes²⁰¹⁰.

Ce régime politique français peut être qualifié aujourd'hui d'« hyper-présidence »²⁰¹¹, tant la présidentialisation du pouvoir initiée par la Constitution de la Ve République semble atteindre son paroxysme et constituer un cas atypique parmi les démocraties occidentales. Elle révèle par là même une certaine dérive hobbesienne d'un pouvoir exécutif en tant que pouvoir absolu détenu par un seul homme, qui tend à être la seule volonté dans l'État. Une seule personne légitimée par l'élection au suffrage universel semble de fait décider largement des grandes orientations collectives. Pour Daniel Gaxie, dans les débats politiques courants en France, la dite « présidentialisation du régime politique » désigne « la prééminence du président de la République au sein de l'exécutif et, plus généralement, au sein de l'ensemble des institutions politiques ». Le chercheur souligne que le terme indique aussi « une tendance au renforcement de cette suprématie depuis les débuts de la Cinquième République » ; à l'exception des périodes de cohabitation, « c'est le président qui décide des principales orientations du gouvernement »²⁰¹². Considérée comme l'élection principale, l'élection présidentielle éclipse de plus en plus les élections législatives « considérées comme des élections de confirmation » ; les campagnes présidentielles sont en outre largement centrées « sur la personne des prétendants », plus que sur les enjeux politiques²⁰¹³. Selon D. Gaxie, outre les « facteurs constitutionnels et institutionnels », la présidentialisation du régime « repose aussi et même surtout sur des facteurs politiques »²⁰¹⁴ :

Cette conclusion s'impose avec encore plus de force si on élargit le regard au-delà du cas particulier du régime politique de la France. En effet, dans la plupart des pays européens,

²⁰¹⁰ Art. 48 de la Constitution française en vigueur.

²⁰¹¹ Le Président nomme le Premier ministre (art. 8), possède le pouvoir de dissoudre l'Assemblée nationale (art. 12), et au plan calendaire les élections législatives suivent et confirment les élections présidentielles. Ajoutons qu'en pratique les députés votent le plus souvent dans le sens voulu par le gouvernement qui met en œuvre les orientations présidentielles par ses projets de lois.

²⁰¹² Gaxie, « Sur la présidentialisation des régimes politiques », p. 1, *Silomag (Agora des pensées critiques)*, n° 1, mars 2017, consulté le 28 mai 2019 à l'adresse URL : <https://silogora.org/sur-la-presidentialisation-des-regimes-politiques/>

²⁰¹³ Gaxie, *ibid.*, p. 2.

²⁰¹⁴ Gaxie, *ibid.*, p. 4. Cette thèse constitue le chapeau de son article : « La présidentialisation des régimes politiques est le résultat de facteurs principalement politiques et non constitutionnels ».

on observe la constitution d'une position de pouvoir à la tête de l'exécutif. [...] Cette transformation est également observée dans des régimes parlementaires plus classiques. Les spécialistes parlent d'une 'présidentialisation' des régimes parlementaires'²⁰¹⁵.

Il faut, poursuit-il :

[...] rechercher l'explication du côté des transformations politiques. [...] Sauf exceptions devenues rares, il faut être présenté par un parti important pour espérer être élu au parlement [...] La menace d'un refus d'investiture est une ressource dissuasive qui peut être mobilisée à l'encontre des parlementaires qui seraient tentés de ne pas respecter les disciplines de groupe. C'est l'un des facteurs qui contribuent à ce que les députés des groupes de la majorité votent sans trop discuter les projets de loi du gouvernement et s'abstiennent de voter les éventuelles motions de censure déposées par les groupes d'opposition²⁰¹⁶.

D. Gaxie conclut son article en proposant une solution afin de réformer le fonctionnement des institutions et d'endiguer le processus de présidentialisation. Il s'agirait d'envisager « une déprofessionnalisation de l'activité politique »²⁰¹⁷, un objectif qui fait écho au refus de Rousseau (contre Hobbes) de la personnalisation du pouvoir - que nous avons mise en exergue dans notre deuxième partie - et à son attachement à la défense du statut politique unique de citoyen dans l'État, sur lequel nous reviendrons ci-après.

D'une manière générale, les démocraties contemporaines sont marquées par une omnipotence du pouvoir exécutif et une plus ou moins grande soumission du pouvoir législatif. Sachant que les membres des exécutifs sont issus majoritairement de la catégorie que nous avons nommée celle des « élites capables de gouverner », il est difficile de penser que ceux-ci puissent agir dans le sens d'intérêts véritablement communs à tous les individus. Et quand bien même des « citoyens ordinaires » pourraient parvenir à exercer cette fonction, la convocation de Rousseau permet d'éclairer cette possibilité d'un jour pessimiste : dans un passage de *LEM*, il dénonce en arrière-plan la mainmise de quelques familles aristocratiques sur le petit Conseil²⁰¹⁸, pouvoir exécutif de la République de Genève : « Quiconque à Genève est aux gages de la République, cesse à l'instant même d'être citoyen ; il n'est plus que l'esclave et le satellite des Vingt-Cinq, prêt à fouler aux pieds la patrie et les lois sitôt qu'ils l'ordonnent »²⁰¹⁹.

²⁰¹⁵ Gaxie, *ibid.*

²⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 4-5.

²⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

²⁰¹⁸ Dans le mouvement de contestation des citoyens et bourgeois de Genève au cours de la première moitié du XVIIIe siècle, « [c]e qui provoque une dissension entre les familles au pouvoir et l'ensemble des citoyens, c'est que l'oligarchie sert ses propres intérêts au détriment de l'intérêt général » ; les citoyens et bourgeois en lutte dénoncent aussi « la connivence entre les familles au pouvoir et l'aristocratie française » (Guillaume Chenevière, *op. cit.*, 2012, p. 29).

²⁰¹⁹ *LEM IX*, OC III, p. 879.

Ainsi que le souligne Jacques Rancière, la démocratie est « un scandale pour les gens de bien qui ne peuvent admettre que leur naissance, leur ancienneté ou leur science ait à s'incliner devant la loi du sort »²⁰²⁰. Le scandale réside dans le principe selon lequel devraient gouverner ceux qui n'ont précisément aucun titre à gouverner, en somme dans l'idée de devoir accepter « une supériorité fondée sur aucun autre principe que l'absence même de supériorité »²⁰²¹. Ainsi, pour le philosophe, la démocratie est d'abord un gouvernement « fondé sur rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner »²⁰²². Rousseau amorce, nous semble-t-il, cette idée dans sa théorie du gouvernement²⁰²³, même s'il est important de rappeler ici que notre auteur n'opte pas pour le tirage au sort comme mode de désignation des magistrats, mais pour une sélection sur un critère non exclusif : la vertu politique.

L'argument moderne contre le tirage au sort réside dans l'idée que la complexité des rouages de nos sociétés exclut la possibilité d'être gouvernés par des hommes choisis par le sort, ignorant la science de fonctionnement de ces sociétés. Aussi se sont imposés des principes et des moyens pensés comme étant plus appropriés : la représentation du peuple par ses élus. Le principe du tirage au sort est apparu peu sérieux, car le gouvernement ainsi formé ne pourrait qu'être un gouvernement d'incompétents. C'est ainsi que le tirage au sort a fait l'objet d'un travail d'oubli comme l'a montré B. Manin et qu'on a opposé, comme l'écrit J. Rancière, « la justice de la représentation et la compétence des gouvernants à son arbitraire et aux risques mortels de l'incompétence »²⁰²⁴. Mais le problème de l'élection est que seuls les mieux formés à la connaissance du fonctionnement des sociétés peuvent dès lors gouverner. Or, poursuit le philosophe, « la condition pour qu'un gouvernement soit politique, c'est qu'il soit fondé sur l'absence de titre à gouverner »²⁰²⁵. Ce « gouvernement politique »²⁰²⁶ diffère de tous les autres en ce qu'il ne se fonde sur aucune supériorité, comme c'est le cas du pouvoir des aînés (gérontocratie), du pouvoir des savants sur les ignorants (technocratie ou épistémocratie), celui des plus riches, des plus forts, des mieux nés... Il est donc le seul véritablement démocratique, car il se fonde sur « le titre anarchique, le titre propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés »²⁰²⁷. C'est le sens de la démocratie que soutient J. Rancière, laquelle n'est ni un type de constitution, ni une

²⁰²⁰ *La haine de la démocratie*. Paris : La Fabrique, 2005, p. 47.

²⁰²¹ *Ibid.*, p. 48.

²⁰²² *Ibid.*

²⁰²³ À la suite d'A. Melzer, nous relevons que, dans sa théorie politique, le Genevois juge « non pertinents aussi bien humainement que politiquement tous les titres de principe à commander » (Melzer, *op. cit.*, 1998, p. 368).

²⁰²⁴ Rancière, *ibid.*, p. 49.

²⁰²⁵ Rancière, *ibid.*, p. 51.

²⁰²⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁰²⁷ *Ibid.*, p. 53.

forme de société. En outre, le pouvoir du peuple n'est ni celui de la population réunie ni celui de la majorité, mais simplement le pouvoir propre à ceux qui n'ont aucun titre à gouverner²⁰²⁸ :

[...] le pouvoir de n'importe qui, l'indifférence des capacités à occuper les positions de gouvernant et de gouverné. Le gouvernement politique a alors un fondement [...] : la politique, [...] fondement du pouvoir de gouverner dans son absence de fondement. Le gouvernement des États n'est légitime qu'à être politique. Il n'est politique qu'à reposer sur sa propre absence de fondement. C'est ce que démocratie exactement entendue comme 'loi du sort' veut dire²⁰²⁹.

Cette définition permet d'exclure la légitimité des titres qui régissent les sociétés petites et grandes, lesquels « se ramènent en dernière instance à la naissance et à la richesse »²⁰³⁰. C'est l'intention, nous semble-t-il, de Rousseau avec son gouvernement de type aristocratique-vertueux, lequel permet d'écarter le gouvernement des plus anciens, des mieux nés, des plus riches, des plus savants, ces modèles ou pratiques de gouvernement d'autorité fondés sur une hiérarchie des positions des individus selon des critères exclusifs. Cependant, il est important de souligner que si la préférence du Genevois pour ce gouvernement énarétocratique - ainsi que nous le défendons dans notre thèse - rejoint l'idée d'un gouvernement de « n'importe qui » théorisé ici par Rancière, ce n'est que sur le principe d'une absence de titre à gouverner dans une république, c'est-à-dire sur la possibilité d'un accès universel à la charge de magistrat pour tout citoyen, et non pas sur le mode désignation par tirage au sort. Rousseau n'envisage pas cette modalité de nomination pour les membres de l'exécutif, puisqu'il soutient au livre III du *CS* que les plus méritants devraient gouverner, à savoir ceux les plus à même de conduire leur action exécutive en faisant acte de vertu politique (qui est un critère universel). Autrement dit, les expressions *gouvernement de n'importe qui* ou *absence de titre à gouverner* ne renvoient pas nécessairement au mode de désignation par le sort, mais au principe selon lequel tout citoyen peut effectivement accéder à la fonction de membre de l'exécutif - sans exception *a priori* ou de fait -, c'est-à-dire occuper indifféremment « les positions de gouvernant et de gouverné ».

La logique inégalitaire par principe ou de fait est celle que J. Rancière a dénoncée sous le nom de « police » dans ses ouvrages *La Méésentente* (1995) et *Aux bords du Politique*

²⁰²⁸ Ou encore dans un entretien publié en 2009 où le philosophe rappelle que la démocratie ne saurait se réduire à une forme de gouvernement ou à un mode de vie sociale (une forme de société), et qu'elle serait plutôt « le pouvoir de ceux qui n'ont aucun titre particulier à l'exercer, c'est-à-dire de tous », ces « n'importe qui » ayant un égal droit de s'occuper des affaires de la communauté (« Les démocraties contre la démocratie » (Propos recueillis par Eric Hazan). In : Giorgio AGAMBEN et al., *Démocratie, dans quel état ?* Paris : La Fabrique, 2009, p. 96).

²⁰²⁹ *La haine de la démocratie, ibid.*, p. 56.

²⁰³⁰ *Ibid.*

(2004). Pour le philosophe, « [l]e pouvoir des meilleurs ne peut en définitive se légitimer que par le pouvoir des égaux »²⁰³¹. Dès lors que l'obéissance doit être légitimée, que des lois doivent s'imposer et que les institutions doivent incarner le commun de la communauté, « le commandement doit supposer une égalité entre celui qui commande et celui qui est commandé »²⁰³². Notons sur ce point que Rousseau recherche les fondements théoriques d'une société politique légitime, c'est-à-dire une société qui ne serait pas divisée entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, entre ceux qui ont le pouvoir et ceux qui sont soumis à ce pouvoir : « Il ne doit point y avoir d'autre état permanent [...] que celui de citoyen et celui-là seul doit comprendre tous les autres »²⁰³³.

Pouvoir de « n'importe qui » et politique véritable

Carl Schmitt a défini le fondement de la démocratie comme le principe d'identité qui suit : « La démocratie [...] est l'identité du dominant et du dominé [*Herrscher und Beherrschten*], du gouvernant et du gouverné, de celui qui commande et de celui qui obéit »²⁰³⁴. Selon ce principe, la démocratie interdit :

[...] qu'à l'intérieur de l'État démocratique la distinction entre dominer et être dominé, gouverner et être gouverné, exprime ou crée une différence qualitative. En démocratie, la domination ou le gouvernement ne peuvent pas reposer sur une inégalité, et donc pas une supériorité du dominant ou du gouvernant, ou le fait que les gouvernants seraient qualitativement meilleurs que les gouvernés d'une façon ou d'une autre²⁰³⁵.

Ce principe d'identité semble trouver sa plus profonde expression avec Rousseau et interroge notre modernité, dans laquelle on peut en effet douter de l'absence d'inégalité qualitative entre gouvernants et gouvernés. Sur ce dernier point, il nous semble que la théorie du gouvernement de Rousseau (et notamment sa préférence pour un gouvernement de type aristocratique fondé sur la vertu politique, qui n'est pas une qualité supérieure mais universelle) peut se révéler féconde afin d'élaborer un rapport « ahiérarchique » entre citoyens et magistrats. En outre, la recherche rousseauiste d'une absence de domination dans les rapports sociaux et politiques trouve une résonance contemporaine dans la pensée de Jacques Rancière et de son gouvernement de « n'importe qui », pour lequel on doit présumer l'égalité

²⁰³¹ *La haine de la démocratie, ibid.*, p. 55.

²⁰³² *Ibid.*

²⁰³³ *Fragments séparés du PCC, OC III*, p. 946.

²⁰³⁴ Carl Schmitt. *Théorie de la constitution*, trad. Française. Paris : PUF, 1993, (Léviathan), p. 372. Notons que cette idée d'identité se trouve déjà chez Aristote dans *Les politiques* : « Dans la plupart des régimes politiques on est tour à tour gouvernant et gouverné (car on veut être égaux de nature sans aucune différence) » (I, 12, trad. P. Pellegrin. Paris : GF-Flammarion, 1993, p. 127-128) ; et encore : « on loue le fait d'être capable aussi bien de gouverner que d'être gouverné, et il semble que d'une certaine manière l'excellence d'un bon citoyen soit d'être capable de bien commander et de bien obéir » (III, 4, *ibid.*, p. 218).

²⁰³⁵ Schmitt, *ibid.*

capacité de tous à s'occuper de tous. La politique est l'affaire de tous les citoyens, il faut donc présupposer la capacité politique de tous, ce que les démocraties historiques n'ont pas fait, en supposant au contraire l'incapacité de certaines parties de la population : esclaves (dans l'Athènes des Ve et IVe avant J.-C.), enfants et femmes²⁰³⁶.

La notion de démocratie a aujourd'hui des contours flous mais tout de même quelques caractéristiques communes : les libertés individuelles et collectives, le système parlementaire ainsi que l'égalité possible d'une participation de tous aux affaires publiques. À partir de ce dernier point, la démocratie serait « l'égalité déjà là au cœur de l'inégalité »²⁰³⁷. Se défendant de faire de la démocratie un idéal inatteignable, J. Rancière avance, au contraire, en demeurant fidèle au principe jacotiste, la thèse selon laquelle « l'égalité est une présupposition et non un but à atteindre »²⁰³⁸. Pour le philosophe, la démocratie en tant que pouvoir du peuple, du pouvoir de ceux qui n'ont aucun titre particulier à exercer le pouvoir, est « la base même de ce qui rend la politique pensable »²⁰³⁹. Car, si la démocratie devait consister à donner le pouvoir aux plus forts, aux plus savants ou aux plus riches, alors on ne serait plus dans la politique. Or, l'époque contemporaine montre que les classes populaires se trouvent, dans les faits et par différents processus, totalement exclus de la participation au pouvoir politique. Les accents rousseauistes que nous pouvons déceler en filigrane dans ces propos sont confirmés par J. Rancière, qui fait référence ici à l'argument de Genevois selon lequel le pouvoir du plus fort ne saurait être énoncé comme un droit, puisque le plus fort s'impose s'il est le plus fort, c'est là sa seule légitimation. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'on n'est plus ainsi dans la politique.

Il nous semble possible de souligner le pouvoir critique du rousseauisme sur notre modernité, en ce qu'il introduit la question de la légitimité d'un régime y compris dit démocratique. Pour le dire autrement, l'élection au suffrage universel suffit-elle à légitimer un pouvoir ? Suffit-elle à garantir le peuple souverain de droit d'une dérive oligarchique ? Bien que consacrant l'égalité des hommes devant la loi, le suffrage universel, devenu critère de la démocratie, a eu peu à peu pour effet d'introduire une confusion entre deux systèmes -

²⁰³⁶ [Encore récemment, puisqu'en Suisse dans le demi-canton d'Appenzell Rhodes-Intérieures, les femmes n'ont obtenu le droit de vote au niveau cantonal et communal qu'à la suite d'un arrêt du Tribunal fédéral le 27 novembre 1990.](#) Dans la Confédération helvétique (désormais Confédération suisse), il fallait attendre 1959 pour que les premiers cantons de Vaud et de Neuchâtel (puis de Genève en 1960) introduisent le suffrage féminin au niveau cantonal et communal. Au niveau fédéral, les citoyens suisses accordent enfin le droit de vote et d'éligibilité aux femmes à l'issue de la votation du 7 février 1971. Ce lent processus montre au passage que l'existence d'instruments de démocratie directe ne garantit pas nécessairement l'extension des droits politiques.

²⁰³⁷ « Les démocraties contre la démocratie », *op. cit.*, 2009, p. 97.

²⁰³⁸ *Ibid.*, p. 98.

²⁰³⁹ *Ibid.*

démocratie et représentation - qui étaient pourtant initialement opposés. En outre, dans le cadre du suffrage universel, si le vote en tant que capacité politique immédiate peut sembler positif, les citoyens votent comme des individus isolés, et non pas nécessairement en se regardant comme une partie d'un tout, ce qui exclut d'emblée la possibilité de dégager l'intérêt général.

Pour J. Rancière, la démocratie a pour fonction critique de placer le rempart de l'égalité sur la route de la domination, empêchant ainsi « la politique de se transformer simplement en police »²⁰⁴⁰. Ces propos font écho aux dernières lignes de *La Haine de la démocratie* où le philosophe écrivait :

La société égale n'est que l'ensemble des relations égalitaires qui se tracent ici et maintenant à travers des actes singuliers et précaires. [...] Elle n'est fondée dans aucune nature des choses et garantie par aucune forme institutionnelle. Elle n'est portée par aucune nécessité historique et n'en porte aucune. Elle n'est confiée qu'à la constance de ses propres actes »²⁰⁴¹.

Ce passage qui souligne la précarité de la démocratie, et par conséquent de la politique, renvoie à la Septième des *Onze thèses sur la politique*, selon laquelle la politique, dont l'existence n'est en rien nécessaire, « advient comme un accident toujours provisoire dans l'histoire des formes de la domination »²⁰⁴². La même idée se trouve à la fin de son ouvrage intitulé *La Méésentente* : « La politique, dans sa spécificité, est rare. Elle est toujours locale et occasionnelle »²⁰⁴³. Cette conception d'une démocratie en acte, toujours fragile, nous semble entrer en résonance avec l'idée de démocratie que défend Rousseau dans les *LEM* notamment, lorsqu'il critique la dérive oligarchique de la démocratie genevoise de son temps. En outre, cette conception d'une forme ouverte, à former, de la démocratie est précisément ce qui peut susciter courage et espoir pour une transformation.

Ce constat de la précarité de la démocratie ne conduit pas pour autant J. Rancière - résolument penseur de l'émancipation comme il se définit lui-même, affirmant avoir toujours lutté contre l'idée de nécessité historique - à penser l'égalité comme un ensemble d'événements sans lendemain. Au contraire, le philosophe défend l'idée maîtresse qu'elle s'inscrit dans une recherche émancipatrice pour créer des formes alternatives du commun qui puise ses ressources historiques dans des tentatives de transformation, comme par exemple les Trois Glorieuses de juillet 1830, la Révolution de 1848 ou encore la Commune de 1871. À travers ces événements, affirme-t-il, l'égalité existe « dans son actualité, et non comme un

²⁰⁴⁰ « Les démocraties contre la démocratie », *op. cit.*, 2009, p. 98.

²⁰⁴¹ *La haine de la démocratie*, *op. cit.*, 2005, p. 106.

²⁰⁴² « Onze thèses sur la politique », *Filozofski Vestthik, Acta Philosophica*, XVII, 2, 1997, p. 98.

²⁰⁴³ *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris : Editions Galilée, 1995, (La philosophie en effet), p. 188.

idéal qu'on atteindra grâce à une bonne stratégie, une bonne direction, une bonne science ou autre »²⁰⁴⁴. On peut peut-être rapprocher l'exhorte de Rousseau, à l'adresse des citoyens genevois dans les *LEM*, au refus de l'immobilisme, de la passivité et à l'affirmation de la nécessité d'une participation effective du citoyen au politique, de cette idée d'une démocratie qui doit sans cesse s'actualiser et être défendue par des citoyens actifs.

Ainsi, dans une perspective de transformation de notre modernité politique vers l'advenue du régime désiré par Rousseau, celui d'une démocratie-république vertueuse (avec l'accomplissement du règne de la vertu civique), d'un État bien constitué, dans lequel les citoyens auraient l'amour du bien commun, avec un gouvernement reposant sur l'absence de titre à gouverner (principe que le Genevois soutient dans sa théorie du gouvernement), le rousseauisme laisse entrevoir la disparition réelle de la scission entre élites capables de gouverner et les autres considérés comme incapables. La définition de la démocratie comme pouvoir propre à ceux qui n'ont aucun titre à gouverner implique le pouvoir de « n'importe qui », l'identité des gouvernants et des gouvernés, et exclut de fait tous les titres à gouverner, lesquels se fondent sur des inégalités de naissance et de richesse. Le rousseauisme invite en outre à conduire une réflexion sur les moyens à imaginer afin que la souveraineté du peuple soit effective.

3.2.5 Un régime contemporain à tendance oligarchique qui lutte de fait contre la démocratie, et des pistes de réflexion en vue d'une alternative

Dans ce huitième chapitre principal (3.2.), nous interrogeons également, dans la continuité de la réflexion amorcée dans notre première partie, la pertinence d'une comparaison entre l'oligarchie de la République de Genève et ce qui se compose de fait en une oligarchie contemporaine. Nous avons alors évoqué, à partir de défense critique des prérogatives du Conseil général par Rousseau, la pertinence d'interroger l'idée d'un Conseil général dans nos démocraties contemporaines, afin de rendre effective une souveraineté cantonnée à un abstrait constitutionnel. Cette proposition d'envisager une telle institution aujourd'hui, en définissant un nombre de citoyens se réunissant en Conseil général, choisis par exemple par tirage au sort et qui auraient le pouvoir de délibérer, ne paraît pas chimérique. Sur la question de la nature oligarchique d'un régime politique, l'actualité du rousseauisme

²⁰⁴⁴ « Les démocraties contre la démocratie », *op. cit.*, 2009, p. 99.

est prégnante s'agissant de sa capacité à interroger nos institutions contemporaines qui se révèlent aussi de plus en plus oligarchiques, avec l'existence d'une sorte de « société partielle » des professionnels de la politique, alors que suivant le principe démocratique l'on devrait supposer que tous les citoyens ont une égale capacité politique. La pensée politique du Genevois invite à penser les conditions - notamment une éducation civique capable d'instaurer la vertu politique rousseauiste - et les moyens à mettre en œuvre afin de sortir de cette impasse oligarchique, laquelle renvoie à la pente naturelle de tout gouvernement à usurper la souveraineté. Il semble difficile d'affirmer que l'action des gouvernements contemporains soit effectivement sous-tendue par la recherche de la conformité de leur volonté particulière à la volonté générale. Dès lors, on peut légitimement s'interroger sur la valeur démocratique d'une volonté particulière qui ne serait pas liée à la volonté du souverain. Que dire alors de l'effectivité de la souveraineté du peuple ? Les modalités de désignation pensées par Rousseau permettraient *a minima* de démocratiser les institutions contemporaines existantes. Il s'agirait de rechercher les moyens institutionnels garantissant aux citoyens un pouvoir réel et permanent de contrôle et d'intervention critique sur l'action des députés ou des gouvernants, tout en empêchant la professionnalisation de la politique. Nous avons montré dans notre première partie que la critique de la République de Genève par notre auteur révèle le danger constant dans l'État d'une concentration incessante du pouvoir entre les mains d'un nombre de plus en plus restreint d'individus, et d'abord dans le gouvernement, danger d'autant plus grand qu'il est indéracinable pour Rousseau qui récuse la démocratie directe.

3.2.5.1 De l'oligarchie de la République de Genève à l'oligarchie contemporaine : la tendance de tout gouvernement au resserrement oligarchique

Nous l'avons mis en exergue dans la première partie de notre thèse, Rousseau s'est inspiré pour partie de la République de Genève pour élaborer sa théorie politique. Il traite du régime politique genevois au moins dans quatre ouvrages : la Dédicace au second *Discours*²⁰⁴⁵, l'*HGG*, le *CS* et les *LEM* (dans lesquelles il procède à une analyse précise et éclairée des institutions genevoises telles qu'elles sont). Il distingue l'état légitime (ce qu'elles devraient être) et l'état actuel²⁰⁴⁶ (ce qu'elles sont devenues), et défend la légitimité du

²⁰⁴⁵ OC III, p. 115-116.

²⁰⁴⁶ *LEM VII*, OC III, p. 813.

Conseil général²⁰⁴⁷. Au cours de l'histoire de la République de Genève s'opère peu à peu une « cristallisation du caractère aristocratique de l'État genevois », en reprenant ici l'expression de l'historienne Véronique Mettral, laquelle montre comment, au cours du XVI^e siècle dans la République de Genève, les membres des deux Conseils - Petit conseil et Conseil des Deux-Cents - s'élisant mutuellement et sans consultation du peuple, cette cristallisation se réalise progressivement²⁰⁴⁸. Afin de tenter de contrer cette dérive oligarchique, les citoyens et bourgeois organisent au XVIII^e siècle de grandes révoltes contre l'aristocratie afin d'entreprendre la reconquête de leurs droits politiques usurpés et la restauration de la souveraineté du Conseil général. La régression des droits de l'assemblée des citoyens et bourgeois genevois est en partie due, selon Rousseau, à des défauts du Règlement de l'Illustre Médiation de 1738 qui limite de fait sa puissance souveraine. Or, il affirme, fidèle à ses principes énoncés dans le CS, qu' « elle peut tout ou elle n'est rien »²⁰⁴⁹ ; une formule rousseauiste qui interroge notre modernité de la manière suivante : que peut la prétendue souveraineté du peuple aujourd'hui ? Pour Rousseau, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, la servitude du Conseil général est parvenue à un point culminant dans l'histoire de la république genevoise. La défense critique des prérogatives du Conseil général par notre auteur, révèle, nous semble-t-il, la pertinence d'interroger l'idée d'un Conseil général dans nos démocraties contemporaines, afin de rendre effective une souveraineté reléguée à l'abstrait constitutionnel. Il ne semble pas illusoire de voir dans cette institution une possibilité réaliste pour nos régimes contemporains, en définissant un nombre de citoyens appelés à se réunir en Conseil général. Ils pourraient être choisis par tirage au sort et auraient le pouvoir de délibérer puis de décider.

Sur la question de la dérive oligarchique, Laurent Reverso remarque la pensée très actuelle de Jacques Nicolas Billaud-Varenne à la suite de Rousseau, lesquels semblent avoir eu l'intuition de « la situation actuelle des citoyens dans les pays européens, entre désintérêt pour la *res publica* dont les taux d'abstentions électoraux sont révélateurs, et usurpation du pouvoir réel par la nouvelle aristocratie de l'usurocratie internationale »²⁰⁵⁰. Les deux phénomènes nous semblent liés, l'usurpation du pouvoir pouvant conduire au désintérêt. La critique de Rousseau de la dérive despotique de la République de Genève d'une démocratie en

²⁰⁴⁷ LEM VII, OC III, p. 824.

²⁰⁴⁸ Véronique Mettral. *James Fazy et l'héritage politique de Jean-Jacques Rousseau à Genève*, p. 349. In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

²⁰⁴⁹ LEM VII, OC III, p. 826. Déjà cité.

²⁰⁵⁰ Reverso, *op. cit.*, 2013, p. 290.

une oligarchie entre le XVe et XVIIIe siècle, révèle, nous semble-t-il, l'actualité prégnante du rousseauisme dans sa capacité à interroger nos systèmes politiques contemporains quant à leur tendance oligarchique. Le refus de prendre acte de la volonté du peuple lors du référendum de 2005 en France témoigne pour dire le moins d'un manque de considération pour la parole exprimée des citoyens prétendument collectivement souverains. Au delà de cet exemple d'un déni de démocratie, en partant du constat actuel d'un manque de participation des citoyens au processus législatif - le souverain ne se montre presque jamais pour paraphraser une formule déjà citée de Rousseau -, et bien qu'il n'autorise pas à faire une stricte analogie avec le phénomène de régression de la démocratie qui conduisit à une oligarchie dans la République genevoise du XVIIIe siècle, les interventions critiques de Rousseau permettent tout de même, nous semble-t-il, de mettre en évidence le caractère oligarchique des institutions contemporaines, et par là même invitent à en envisager la redéfinition afin qu'elles soient plus proches d'une véritable démocratie. Pour ce faire, il faudrait peut-être commencer par rechercher les expédients efficaces susceptibles d'empêcher que puisse se former une « société partielle » des professionnels de la politique, et ce, en partant du principe démocratique que tous les citoyens ont une égale capacité politique, ce qui signifie que l'on doit supposer que tous ont cette capacité. Partant de ce présupposé véritablement démocratique, on pourrait alors penser les moyens à mettre en œuvre afin que cette égalité s'actualise.

Les principes du droit politique, une Constitution démocratique et les institutions qui en découlent ne suffisent pas à réaliser une démocratie véritable, car, si ces éléments impliquent une souveraineté de droit du peuple, il en va tout autrement de sa souveraineté de fait. Sur ce dernier point, les critiques rousseauistes de la démocratie genevoise de son temps et des différentes formes de démocratie se révèlent précieuses pour analyser nos systèmes politiques contemporains que notre auteur qualifierait vraisemblablement d'oligarchies, tant les moments véritablement démocratiques sont brefs et épisodiques, ne permettant ni une réelle participation à l'élaboration de la volonté générale ni une implication continue des citoyens dans la vie politique.

Dans son ouvrage intitulé *La haine de la démocratie*²⁰⁵¹, J. Rancière rejette les interprétations au « non » lors du vote de 2005 sur le référendum sur la Constitution de l'Union Européenne, qui tendent à faire de la décision du peuple une manifestation de son

²⁰⁵¹ Jacques Rancière. *La haine de la démocratie*, op. cit., 2005, 112 p.

populisme, de son arriération ou de son incapacité à la rationalité²⁰⁵² (à comprendre les enjeux de la construction européenne) et qui arguent la prétendue nécessité d'une plus grande intégration politique européenne. Le philosophe montre comment les élites gouvernementales et intellectuelles ont en quelque sorte dévoyé l'idée de souveraineté du peuple, en considérant l'élection comme une simple chambre d'enregistrement d'une pré-décision prise en amont, d'une ratification de décisions *a priori* : « Dans l'esprit de ceux qui soumettaient la question à référendum, le vote devait s'entendre selon le sens primitif de l'élection en Occident : comme une approbation donnée par le peuple assemblé à ceux qui sont qualifiés pour le guider »²⁰⁵³. Mais, les choses ne sont pas déroulées comme prévues, puisqu'une majorité de votants a jugé que la question soumise au vote du peuple était « une vraie question, qu'elle relevait non de l'adhésion de la population »²⁰⁵⁴ mais bien de sa souveraineté effective, s'affranchissant de fait d'une forme d'usurpation de cette dernière par ce que J. Rancière nomme le « consensus oligarchique », lorsqu'il dénonce une position contre-démocratique des « élites » qui consiste à penser qu'« il n'y a qu'une seule bonne démocratie, celle qui réprime la catastrophe de la civilisation démocratique »²⁰⁵⁵ ; une formule qui pourrait résumer la thèse d'une « haine de la démocratie ».

J. Rancière dénonce en outre « la réduction de la démocratie à un état de société »²⁰⁵⁶, idée qui s'est imposée dans l'esprit dominant contemporain et qui fait de la démocratie le régime opposé au totalitarisme, aux dictatures, au régime autoritaire, aux gouvernements de l'arbitraire. Ainsi, alors qu'à l'époque moderne la démocratie constituait un mouvement d'émancipation individuelle et collective à l'égard des pouvoirs politico-religieux de l'Ancien Régime, à l'époque contemporaine, elle s'est imposée avec évidence comme rempart contre le totalitarisme et l'autoritarisme. Pour le philosophe, nos élites gouvernementales et intellectuelles dénoncent les effets néfastes sur la société, de l'égalitarisme politique et de l'individualisme démocratique en réunissant deux thèses : « la thèse classique des possédants » selon laquelle les pauvres en veulent toujours plus, et « la thèse des élites raffinées » selon laquelle trop d'individus « prétendent au privilège de l'individualité »²⁰⁵⁷. Selon J. Rancière, ce discours se rapproche de celui de la pensée des élites censitaires et savantes du XIXe siècle pour lesquelles « l'individualité est une bonne chose pour les élites,

²⁰⁵² Semblant considérer que certains objets ou problèmes contemporains n'étaient pas à la portée rationnelle des individus-citoyens.

²⁰⁵³ Rancière, *ibid.*, p. 87.

²⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

²⁰⁵⁵ *Ibid.*

²⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 36.

elle devient un désastre de la civilisation si tous y ont accès »²⁰⁵⁸. À la base des sociétés inégalitaires se trouve ainsi le refus de l'égalité inacceptable pour ceux qui prétendent disposer de titres à gouverner, ce qui crée chez eux la haine de la démocratie. De la même manière, la dénonciation de l'individualisme démocratique ne fait que révéler « la haine de l'égalité par laquelle une intelligentsia dominante se confirme qu'elle est bien l'élite qualifiée pour diriger l'aveugle troupeau »²⁰⁵⁹. La haine de la démocratie est donc pour J. Rancière la haine de l'égalité et entraîne une « compulsion à se débarrasser du peuple et avec lui de la politique »²⁰⁶⁰.

Si la démocratie désigne le pouvoir de « n'importe qui », ayant autant le droit de gouverner que d'être gouverné, en quoi ce que nous nommons « démocratie » aujourd'hui, et qui se présente comme un fonctionnement étatique et gouvernemental, a en réalité à voir avec la démocratie ? On peut, semble-t-il, bien davantage rapprocher ce régime de l'oligarchie lorsque l'on en étudie les caractéristiques : « professionnels de la politique », élus « éternels » évoluant de fonction en fonction (municipale, régionale, législative, ministérielle, présidentielle) ; gouvernement faisant de fait lui-même les lois dans les cas (devenus fréquents en France) où le parti politique au pouvoir dispose aussi de la majorité au parlement, ce qui conduit à réduire ce dernier à une simple chambre d'enregistrement des décisions de l'exécutif ; « clientélisme politique » ; représentants du peuple majoritairement issus des mêmes cursus universitaires et des mêmes catégories socioprofessionnelles ; connivences d'intérêts entre milieux économiques et milieux politiques ; ou encore stratégies de communication politique sur des objets ne visant pas nécessairement l'intérêt commun. Aussi pouvons-nous nous accorder avec J. Rancière pour qualifier un tel régime d'« accaparement de la chose publique par une solide alliance de l'oligarchie étatique et de l'oligarchie économique »²⁰⁶¹. Même si la condamnation peut paraître excessive au premier abord, il est vrai que les gouvernements contemporains peuvent ressembler à des gouvernements sans peuple, ce qui revient, pour employer une expression du philosophe, à « gouverner sans politique »²⁰⁶². Ainsi, derrière l'apparence d'une démocratie représentative, les décisions politiques de portée générale sont en partie déterminées par un petit groupe aux intérêts particuliers. C'est pourquoi l'on peut parler de la constitution d'une forme

²⁰⁵⁸ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, *ibid.*

²⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 89.

²⁰⁶¹ Rancière, *ibid.*, p. 81. Dans les démocraties occidentales, l'évolution du capitalisme financier depuis les années 1980 a provoqué une augmentation constante des inégalités et a conduit à la constitution d'un groupe restreint de « très riches » disposant d'un pouvoir économique très important et susceptible d'orienter les grands choix collectifs.

²⁰⁶² *Ibid.*, p. 88.

d'oligarchie, laquelle se caractérise, d'une part, par une extension du pouvoir économique et financier corrélée à une régression du pouvoir politique et, d'autre part, par une étroite imbrication entre sphère économique et sphère politique. Pourtant, les deux systèmes (économique et politique) répondent à des logiques différentes, celle d'intérêts privés d'un côté, celle de l'intérêt public de l'autre. Aussi, la séparation des deux apparaît-elle comme une condition de possibilité d'une démocratie véritable, de sorte que le souci de préserver des intérêts privés ne fasse pas obstacle à la poursuite des intérêts publics.

Par ailleurs, la mise en exergue par Rousseau de la tendance naturelle de tout gouvernement au resserrement oligarchique, ou vers la monarchie, fait de lui le premier²⁰⁶³ penseur politique à découvrir « la loi d'airain de l'oligarchie » théorisée par le sociologue Robert Michels au début du XXe siècle (1915), selon laquelle le pouvoir réel de toute formation démocratique tend inéluctablement à se concentrer entre les mains d'un groupe toujours plus restreint d'individus. Il s'agissait alors pour le chercheur de démontrer « la présence de *traits oligarchiques* immanents dans *toute organisation humaine finalisée* »²⁰⁶⁴. Observant de l'intérieur le parti social-démocrate allemand, le sociologue montre que la nécessaire organisation au fur et à mesure de l'expansion de la formation induit l'émergence et le développement d'une bureaucratie, ainsi que la professionnalisation des dirigeants. Il s'ensuit que peu à peu le principe d'efficacité est de fait préféré à celui de démocratie interne. De là se constitue une distinction entre un groupe de chefs (ou de dirigeants) et une majorité soumise ou s'en remettant aux décisions des premiers. Michels étend sa théorie à toute forme de vie sociale dès lors qu'une organisation est indispensable, laquelle implique « la domination des élus sur les électeurs, des mandataires sur les mandants, des délégués sur ceux qui les délèguent »²⁰⁶⁵ ; il entend ici mettre en évidence un rapport de consécution entre organisation et oligarchie. Ainsi s'opère la constitution d'une minorité gouvernante et d'une majorité gouvernée, une scission qui conduit à étouffer le principe démocratique d'identité entre gouvernants et gouvernés et à réaliser une oligarchie de fait. Le philosophe genevois a mis en garde contre le danger dans l'État d'une concentration incessante du pouvoir entre les mains d'un nombre de plus en plus restreint d'individus, contre le danger de cette loi d'airain de l'oligarchie qui semble se vérifier dans nos sociétés contemporaines avec la constitution d'une élite gouvernementale. Mais Rousseau a également mis en lumière les moyens de

²⁰⁶³ Melzer, *op. cit.*, 1998, p. 371.

²⁰⁶⁴ Robert Michels. *Sociologie du parti dans la démocratie moderne. Enquête sur les tendances oligarchiques de la vie des groupes*. Édité et traduit de l'allemand par Jean-Christophe Angaut. Paris : Gallimard, 2015, 1^{ère} éd., (Folio essais), p. 52.

²⁰⁶⁵ Robert Michels. *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Traduit par Samuel Jankélévitch. Paris : Flammarion, 1971 [1914], p. 296.

ralentir ou d'endiguer cette tendance à l'oligarchie ; il s'agit notamment du nécessaire contrôle des gouvernants et des élus, sans lequel la démocratie ne peut qu'être une illusion. Pour tenter de résoudre cette difficulté, plusieurs solutions institutionnelles de contrôle et de participation politique pourraient être envisagées : la mise en place d'assemblées citoyennes, l'usage du référendum citoyen²⁰⁶⁶, la limitation et le non-cumul des mandats, la révocabilité²⁰⁶⁷ des élus dès lors qu'ils s'écarteraient de l'intérêt général - ce dernier point présupposant que les citoyens puissent s'entendre sur une définition de ce qu'est l'intérêt général (qui est aussi pour Rousseau idéalement l'intérêt commun à tous).

Explorons à présent les pistes de réflexion sur les modalités de désignation des citoyens appelés à remplir des charges publiques afin d'envisager une alternative au nécessaire resserrement oligarchique des régimes démocratiques. Il s'agit d'examiner les solutions possibles s'agissant du pouvoir législatif d'une part, du pouvoir exécutif d'autre part, lesquelles ont en commun de permettre d'envisager une actualisation de la vertu politique.

3.2.5.2 Le tirage au sort des « représentants » de la puissance législative comme fondement légitime de la représentation ?

Le tirage au sort peut-il être une solution envisageable, pertinente, afin d'empêcher cette sorte de recomposition aristocratique ou oligarchique dans les sociétés politiques contemporaines, qui lutte de fait contre l'actualisation d'une démocratie « véritable » ? Dans l'Antiquité grecque, la manière considérée comme démocratique pour désigner ceux qui s'occuperaient des affaires publiques²⁰⁶⁸ était le tirage au sort. Cette procédure de désignation des responsables politiques repose sur l'énoncé que tout citoyen peut remplir cette fonction, qu'il n'y a aucun titre à gouverner (pour assumer une charge de magistrature) - ni la naissance (aristocratie héréditaire), ni la richesse (ploutocratie), ni encore la compétence (technocratie), aucun titre à posséder autre que celui de faire partie du peuple souverain. Le régime du tirage

²⁰⁶⁶ Qui pourrait permettre d'approuver ou de désapprouver une loi, de proposer, d'abroger, d'adopter ou de conserver une loi, au terme d'un processus législatif, qui pourrait débiter par le recueil d'un nombre défini de signatures de citoyens et se poursuivre par une proposition de décision soumise au vote de l'ensemble des citoyens composant le corps électoral. Il s'agirait ainsi de donner une inflexion démocratique aux institutions représentatives actuelles qui permettent de gouverner sans l'approbation explicite du peuple.

²⁰⁶⁷ Laquelle pourrait garantir l'effectivité de la vertu politique des « représentants » défendue par Rousseau.

²⁰⁶⁸ Il était « considéré comme démocratique que les magistratures soient attribuées par le sort et comme oligarchique qu'elles soient électives » (Aristote. *Les politiques*, IV, 9, 1294b. Paris : GF-Flammarion, 1993, p. 307). Cf. aussi : Platon. *La République*, VIII, 557a. Paris : GF-Flammarion, 2016, p. 423 : « Le plus souvent même, dans la cité démocratique, ces responsabilités [de gouverner] sont tirées au sort »

au sort est celui de l'absence de titre, celui des « sans-titres »²⁰⁶⁹. Afin de lever une ambiguïté possible à la lecture du principe précédent, précisons que nous ne soutenons pas ici l'idée selon laquelle Rousseau envisagerait la procédure de désignation par tirage au sort pour les membres de l'exécutif.

D'Aristote à Rousseau en passant par Montesquieu, le tirage au sort apparaît comme le suffrage de nature véritablement démocratique (principe démocratique), alors que le principe de l'élection - le suffrage par le choix - est de nature aristocratique (principe aristocratique), pouvant se concentrer à un groupe encore plus restreint et devenir alors oligarchique. Le principe du tirage au sort pourrait pallier l'inégalité inhérente au système représentatif, lequel tend à constituer une démocratie élitare, « une caste politicienne » ou encore une « noblesse d'État », qui n'est pas représentative de l'ensemble des classes sociales composant la société mais seulement d'une partie réduite de celle-ci, la plus favorisée et qui est susceptible de faire passer des intérêts particuliers pour l'intérêt général. Dans le passage suivant, le Genevois semble se montrer favorable au tirage au sort afin de préserver « l'universalité de la loi » :

[...] la voie du sort est plus dans la nature de la démocratie. [...] Dans toute véritable démocratie la magistrature n'est pas un avantage, mais une charge onéreuse qu'on ne peut justement imposer à un particulier plutôt qu'à un autre. La loi seule peut imposer cette charge à celui sur qui le sort tombera. Car la condition est égale pour tous, et le choix ne dépendant d'aucune volonté humaine, il n'y a point d'application particulière qui altère l'universalité de la loi²⁰⁷⁰.

Mais la modalité de désignation par tirage au sort n'a pas d'inconvénient qu'à la condition que les citoyens soient si proches d'être égaux « par les mœurs et par les talents que par les maximes et par la fortune » pour que le choix de l'un d'entre eux plutôt qu'un autre soit « presque indifférent »²⁰⁷¹. Le problème est que cette condition ne se peut se trouver que dans une démocratie pure. Or, comme l'écrit Rousseau au chapitre IV du livre III, il n'y pas de démocratie véritable²⁰⁷². Ajoutons que dans ce passage on pourrait lire le désir de notre auteur de voir advenir une démocratie-république vertueuse, dans laquelle le grand Législateur aurait fait son œuvre sur « les mœurs », le gouverneur d'Émile sur « les maximes », et l'accomplissement du règne de la vertu civique aurait contribué à réduire les inégalités de talents et de fortune. Il s'agirait d'un État bien constitué, dans lequel les citoyens auraient l'amour du bien commun. Mais, comme ce régime « idéal » n'est pas celui des

²⁰⁶⁹ Rancière, *op. cit.*, 2005, p. 47.

²⁰⁷⁰ CS, IV, 3, OC III, p. 442.

²⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 443.

²⁰⁷² OC III, p. 404.

sociétés telles qu'elles sont, le réalisme politique paraît imposer un système mixte combinant choix et sort, mieux adapté à la réalité des sociétés telles qu'elles sont :

Quand le choix et le sort se trouvent mêlés, le premier doit remplir les places qui demandent des talents propres, telles que les emplois militaires ; l'autre convient à celles où suffisent, le bon sens, la justice, l'intégrité, telles que les charges de judicature ; parce que, dans un état bien constitué ces qualités sont communes à tous les citoyens²⁰⁷³.

Ainsi, bien qu'il fasse du tirage au sort le mode de désignation le plus adapté à la démocratie, Rousseau n'exclut par l'utilisation de l'élection par le « choix » - c'est-à-dire la sélection parmi plusieurs candidats – s'agissant de certaines fonctions exigeant des compétences spécifiques. Lorsqu'il aura l'occasion de proposer une application pratique de ses principes politiques au cas polonais, la combinaison du sort et du choix sera préconisée par Rousseau, au terme d'une recherche sur le meilleur moyen d'attribuer la Couronne de Pologne qui consistera « à faire entrer le sort dans l'élection des Rois »²⁰⁷⁴.

S'agissant de l'exercice du pouvoir législatif, l'avantage du tirage au sort réside dans le fait que l'on ne peut pas se sentir investi d'un pouvoir mais seulement d'un devoir. Pour Montesquieu : « Le sort est une façon d'élire qui n'afflige personne ; il laisse à chaque citoyen une espérance raisonnable de servir sa patrie »²⁰⁷⁵. Bien qu'il ne défende pas le tirage au sort aussi explicitement que Montesquieu, Rousseau répond que cette considération n'est pas suffisante pour défendre le tirage au sort, car il faut y ajouter que le citoyen ne doit rien attendre, il ne s'agit pas d'une faveur mais d'un devoir. Pour le Genevois, le problème fondamental ne semble pas celui de savoir si l'on doit être élu ou tiré au sort. Quelle que soit la modalité choisie pour la désignation des individus-citoyens appelés à occuper des charges publiques, Rousseau formule, dans le même texte, l'exigence que remplir ces fonctions ne deviennent pas un « métier » ou « un état permanent » :

Tout homme public en Pologne ne doit avoir d'autre état permanent que celui de citoyen. Tous les postes qu'il remplit et surtout ceux qui sont importants [...] ne doivent être considérés que comme des places d'épreuve et des degrés pour monter plus haut après l'avoir mérité²⁰⁷⁶.

Il formulera le même conseil aux Corses dans son *PCC* :

Nul ne doit être magistrat par état ni soldat par état. Tous doivent être prêts à remplir indistinctement les fonctions que la patrie leur impose. Il ne doit point y avoir d'autre état

²⁰⁷³ CS, IV, 3, OC III, p. 443.

²⁰⁷⁴ CGP, XIV, OC III, p. 1030.

²⁰⁷⁵ *De l'esprit des lois*, OC II, II, 2, *op. cit.*, p. 242.

²⁰⁷⁶ CGP, IV, OC III, p. 967.

permanent dans l'Île que celui de citoyen et celui-là seul doit comprendre tous les autres²⁰⁷⁷.

L'attachement rousseauiste à la défense de l'état unique de citoyen dans l'État constitue une ouverture critique sur notre modernité contemporaine en interrogeant le dévoiement de fait de l'identité des gouvernants et des gouvernés, pourtant constitutive de l'idée démocratique.

Dans le cadre de nos démocraties contemporaines, la pertinence du tirage au sort, s'agissant de la nomination des députés (voire des membres d'autres assemblées) et associé à des mandats courts, pourrait permettre de sortir de l'impasse du suffrage universel qui semble avoir pour conséquence d'induire chez les représentants la prétention d'avoir été choisis pour des qualités supérieures de compétence et de décision, ce qui peut conduire ceux-ci à s'écarter de la recherche de la conformité de leur action législative à la volonté générale. Suivant cette perspective, le suffrage universel pourrait alors être réservé à l'approbation des décisions politiques, et non pas utilisé pour l'élection des représentants de la puissance législative.

3.2.5.3 Mandats courts et impératifs, parcours des honneurs : des solutions d'actualisation de la vertu politique pour notre modernité ?

Nous avons souligné dans notre première partie en nous référant notamment aux *CGP* (dans lesquelles Rousseau est confronté à la nécessité d'appliquer ses principes politiques à une situation concrète) à propos des nonces (les députés polonais) que les mandats impératifs pour les représentants du peuple dans sa puissance législative sont un moyen de préserver l'authenticité de la volonté populaire. Parmi ses conseils aux Polonais, notre auteur envisage les modalités d'une représentation acceptable : des mandats courts - affirmant la nécessité de changer souvent les représentants - et impératifs, révocables, renouvelables un nombre de fois limité. Rousseau montre qu'y compris dans le cadre d'un système représentatif il est possible de poser des principes politiques autorisant à qualifier de démocratique ce type de système politique. À ces conditions énoncées par le Genevois rendant potentiellement légitime la démocratie représentative, nous pourrions ajouter, à l'usage de nos démocraties contemporaines, des mandats non renouvelables, non cumulables, ainsi que le monopole des représentants du peuple sur l'élaboration des lois. Ces règles ne sont pas insensées. Elles semblent au contraire réalisables. La souveraineté effective du peuple prise au sérieux exige

²⁰⁷⁷ *Fragments séparés du PCC*, OC III, p. 946. Déjà cité partiellement.

que les députés aient l'obligation de rendre compte de leur action, et que les citoyens disposent d'un pouvoir de contrôle sur celle-ci. Il s'agirait de faire en sorte que les citoyens soient informés sur l'action de leurs représentants élus, et que soit institutionnalisé un contrôle régulier de la part des citoyens. Le rousseauisme peut avoir ici une portée critique féconde pour notre modernité afin d'envisager des modalités de désignation de « vrais » représentants (des « commissaires »), permettant *a minima* de démocratiser les institutions existantes. La conception rousseauiste d'une représentation très encadrée formulée dans les *CGP* permet une critique des régimes démocratiques contemporains, tout en proposant des moyens institutionnels pour que le système représentatif puisse être perçu par les citoyens comme fonctionnant démocratiquement. La substitution de « mandataires » de la volonté du peuple aux représentants actuels permettrait-elle de sortir de la crise contemporaine que connaissent nos démocraties représentatives (défiance, abstention...)? L'établissement du mandat impératif proposé par Rousseau soulève une difficulté en cas de changement d'opinion durant la législature. Mais notre auteur semble la résoudre en proposant simultanément des mandats courts, qui ont pour effet de limiter cette éventualité. En outre, dans le même texte, il propose aux Polonais de sanctionner les députés qui auraient trahi leur confiance en déclarant ces derniers inéligibles pour l'avenir.

Comme autre moyen de prévenir les fautes des représentants ou la non-conformité de leur volonté particulière à la volonté générale, Rousseau suggère aussi la mise en place d'un système d'élections (successives) graduel aux différentes fonctions publiques, un *cursus honorum*²⁰⁷⁸ électif : « une marche graduelle » dans l'accès de « [t]ous les membres actifs de la République » aux « affaires publiques »²⁰⁷⁹. Il prône un principe selon lequel tous les rangs dans les charges publiques doivent être également accessibles à tous les citoyens qui les rempliront graduellement selon une courbe croissante de leur degré de vertu et de talents. Notons que notre auteur envisage ce parcours des honneurs tant pour les fonctions relevant de la puissance exécutive que pour celles attachées à la puissance législative. Outre les mandats impératifs et courts pour les députés, le *cursus honorum* constitue une autre solution destinée à promouvoir l'actualisation de la vertu politique. Il conseille en outre l'établissement d'un

²⁰⁷⁸ Formule que l'on peut traduire par « parcours des honneurs ».

²⁰⁷⁹ *CGP*, XIII, OC III, p. 1020. Tout le chapitre est consacré à la description étape après étape de ce parcours (p. 1020-1029). Notons que l'on trouve l'idée de ce parcours à de nombreux endroits de l'œuvre politique de Rousseau : *CGP*, IV, OC III, p. 967 et 969 ; *CGP*, X, OC III, p. 1000-1002 ; *CGP*, XI, OC III, p. 1010 ; *Fragments séparés* du *PCC*, OC III, p. 947. On trouve l'idée d'un *cursus honorum* en grades pour l'exercice des fonctions publiques dans la Polysynodie de l'Abbé de Saint-Pierre : « [S'il] faut des grades dans le militaire [...] pour former les jeunes officiers et les rendre capables des fonctions qu'ils doivent remplir un jour ; n'est-il pas plus important encore d'établir des grades semblables dans l'administration civile depuis les commis jusqu'au Présidents des conseils ? » (V, OC III, p. 623).

comité censorial chargé d'établir des listes de « particuliers de tous états dont la conduite serait digne d'honneur et de récompense », en prenant de soin de dresser celles-ci « sur de fidèles mémoires, et sur le rapport de la voix publique bien vérifié », « sur de bonnes informations »²⁰⁸⁰. L'objectif est de développer « un zèle ardent pour contribuer au bien public »²⁰⁸¹, c'est-à-dire de susciter l'exercice de la vertu politique. Dans cette marche graduelle, notre auteur prévoit trois grades successifs, du « premier pas dans les affaires publiques »²⁰⁸² au « troisième grade le plus élevé dans l'État »²⁰⁸³. On trouve également une gradation ascendante dans le *PCC*, où Rousseau propose de distribuer la nation corse en trois classes de citoyens et d'en déterminer les critères d'accès, d'« aspirants » (citoyens en puissance) à « citoyens » (la classe plus élevée) en passant par l'étape intermédiaire de « patriotes »²⁰⁸⁴. B. de Jouvenel remarque que cette inégalité entre les membres de la communauté semble suivre celle de la République de Genève, inégalité que Rousseau n'a jamais dénoncée : s'il a défendu les droits politiques des citoyens et bourgeois, il n'a pas manifesté le souhait de voir les « habitants et natifs » accéder au suffrage²⁰⁸⁵. En écho à l'interrogation sur la nature du citoyen rousseauiste que nous développons au chapitre principal suivant (3.3.), nous relevons que le choix des termes utilisés par le Genevois dans la hiérarchie exposée dans ce passage du *PCC* semble indiquer que ce citoyen est plus que son simple rapport à la patrie, mais aussi que l'amour de la patrie apparaît comme une condition d'accès à une « pleine » citoyenneté.

Ce modèle méritocratique et républicain du *cursus honorum*, décrit dans les *CGP* et inspiré du droit public romain, doit permettre d'examiner de manière approfondie la manière de servir de candidats dans les postes subalternes occupés précédemment. Ainsi que l'écrit L. Reverso, cette conception rousseauiste de la « *virtus* antique du citoyen désintéressé » s'oppose à « l'éthique utilitariste et mercantile » de la tradition juridique anglo-saxonne²⁰⁸⁶. En outre, R. D. Masters l'a déjà relevé, l'insistance de Rousseau à l'endroit de ce *cursus honorum* montre l'importance qu'il attache à la nécessité de respecter une ascension graduelle dans les différentes charges et magistratures, lesquelles sont accessibles en principe à tous les

²⁰⁸⁰ *CGP*, XIII, OC III, p. 1025-1026.

²⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 1028.

²⁰⁸² *Ibid.*, p. 1020.

²⁰⁸³ *Ibid.*, p. 1022.

²⁰⁸⁴ *PCC*, OC III, p. 919.

²⁰⁸⁵ Bertrand de Jouvenel. *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*. Paris : Hachette Littérature, 1988, (Pluriel), p. 116.

²⁰⁸⁶ Reverso, *op. cit.*, 2013, p. 293.

citoyens à l'unique condition de l'avoir mérité²⁰⁸⁷. Ainsi que le Genevois l'écrit lui-même : « J'exhorte les Polonais à faire attention à cette maxime [selon laquelle le citoyen occupant un poste doit être reconnu méritant afin de pouvoir prétendre à l'échelon supérieur], sur laquelle j'insisterai souvent : je la crois la clé d'un grand ressort dans l'État »²⁰⁸⁸. Il faut rappeler ici ce que Rousseau entend par mérite. Au terme du chapitre précité consacré à cette « marche graduelle » des honneurs, il se montre clair sur le critère de jugement du mérite. Le *cursus honorum* répond à un objectif didactique, il s'agit de faire en sorte que : « [...] chacun voie devant lui la route libre pour arriver à tout, que tout tende graduellement en bien servant la patrie aux rangs les plus honorables, et que la vertu puisse ouvrir toutes les portes que la fortune se plaît à fermer »²⁰⁸⁹. Nous pouvons mesurer une fois de plus l'importance de la vertu politique dans le système politique rousseauiste.

Applicable des fonctions les plus simples de l'administration à la charge de magistrat, le système de sélection fondé sur la vertu politique emporte ainsi l'avantage de permettre une égalité d'accès²⁰⁹⁰, puisque tous les hommes sont susceptibles de se comporter vertueusement. Un tel système était en vigueur, écrit Rousseau, dans « les beaux temps de Rome » où l'on passait par la « préture pour arriver au consulat »²⁰⁹¹ et la « questure était le premier pas pour arriver aux charges curules »²⁰⁹². Par ce système progressif, les chargés de fonctions publiques doivent ainsi mériter l'estime de leurs concitoyens, car ce doit être un honneur de servir l'État, ce dernier devant favoriser le bien de ses membres. Si Rousseau fait du peuple romain le « modèle de tous les peuples libres », c'est qu'il a une vision très positive de la position du citoyen de Rome, comme le souligne le passage suivant du *DEP* :

Mais les Romains se distinguèrent au-dessus de tous les peuples de la terre par les égards du gouvernement pour les particuliers, et par son attention scrupuleuse à respecter les droits inviolables de tous les membres de l'État. Il n'y avait rien de si sacré que la vie des simples citoyens ; il ne fallait pas moins que l'assemblée de tout le peuple pour en condamner un : le Sénat même ni les consuls, dans toute leur majesté, n'en avaient pas le droit, et chez le plus puissant peuple du monde le crime et la peine d'un citoyen étaient une désolation publique²⁰⁹³.

²⁰⁸⁷ Roger D. Masters. *La philosophie politique de Rousseau*. Traduit de l'américain par G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot. Paris: ENS Editions, 2002, p. 454.

²⁰⁸⁸ *CGP*, IV, OC III, p. 967.

²⁰⁸⁹ *CGP*, XIII, OC III, p. 1029.

²⁰⁹⁰ Soulignons que la thèse que nous défendons dans notre deuxième partie s'agissant de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique peut être soutenue si et seulement si l'on postule une intention du Genevois de permettre un accès réellement universel à la charge de magistrat.

²⁰⁹¹ *CGP*, X, OC III, p. 1000.

²⁰⁹² *CGP*, XI, OC III, p. 1010.

²⁰⁹³ *DEP*, OC III, p. 257.

Cette capacité de la magistrature à respecter les droits des citoyens doit, nous semble-t-il, être rapprochée de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique, car cette qualité peut trouver sa réalisation dans la vertu politique en acte requise à l'exercice de la fonction de magistrat telle que la conçoit notre auteur. Remarquons qu'à Athènes les citoyens étaient aussi désignés pour assurer une fonction dans les magistratures en fonction de leur mérite. Les qualités personnelles étaient mises en valeur, la condition sociale n'était pas un obstacle pour l'accès aux responsabilités. L'estime publique était le seul critère. Périclès affirmait que tous les citoyens étaient égaux devant la loi. La fortune n'avait aucune place dans l'arbitrage des différends et dans l'accès aux charges de magistrature. En outre, tous les citoyens intervenaient dans les affaires publiques, soit par le vote, soit par la participation à la discussion lors des assemblées²⁰⁹⁴.

Au XVIIIe siècle où la vertu reste un objectif pour de nombreux penseurs dont Diderot qui consacrent leurs écrits à la recherche des moyens de faire advenir le Bien, Rousseau fait de la vertu politique à la fois le critère privilégié de sélection des gouvernants comme des députés et la garantie du politique légitime. Dans le passage précité²⁰⁹⁵ des *CGP*, Rousseau souligne le droit pour tout citoyen d'accéder à tous les rangs, à la condition de faire preuve de sa vertu politique, cette dernière étant ainsi érigée en critère de désignation. Il s'agit donc de juger d'une vertu en acte dans une fonction occupée. Le choix des citoyens appelés à exercer des charges publiques doit reposer sur ce critère du mérite vertueux, qui désigne la capacité à conformer son l'action publique à la visée de l'intérêt général et à la recherche du bien commun. Ce principe d'un mérite fondé sur la vertu met en exergue une différence notable avec le mode de désignation des responsables politiques élus ou nommés des démocraties contemporaines selon une sélection élitaire ; cette dernière s'effectue de fait sur des critères de réputation ou de notoriété, de potentiel électoral, de popularité, d'éloquence ou encore de cursus de formation. Même si au premier abord une analogie peut sembler valide compte tenu du fait que le personnel politique contemporain gravite en général les échelons un à un, du parti au ministère en passant par la députation, la similitude s'arrête là. Notons, d'une part, que le franchissement des différentes étapes n'est pas ou est peu fondé sur la vérification d'une

²⁰⁹⁴ « Notre régime politique ne se propose pas pour modèle les lois d'autrui, et nous sommes nous-mêmes des exemples plutôt que des imitateurs. Pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, c'est la démocratie. S'agit-il de ce qui revient à chacun ? La loi, elle, fait à tous, pour les différends privés, la part égale, tandis que pour les titres, si l'on se distingue en quelque domaine, ce n'est pas l'appartenance à une catégorie, mais le mérite, qui vous fait accéder aux honneurs ; inversement, la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'État, en soit empêché par l'obscurité de sa situation » (Thucydide. *La guerre du Péloponèse*, t. II, II-37, trad. J. De Romilly. Paris : Les Belles Lettres, 1962 [1981], p. 27).

²⁰⁹⁵ *CGP*, XIII, OC III, p. 1029.

véritable recherche d'un bien commun (mais selon les critères pour le moins discutables désignés ci-dessus), d'autre part, que la très grande majorité des citoyens se trouve de fait - et non bien sûr de droit - exclue de la possibilité d'être choisis, ce qui pose par conséquent la question du caractère véritablement démocratique de ce système de choix. La modernité du rousseauisme réside ici dans la remise cause qu'il induit des critères de sélection des élites politiques de nos démocraties contemporaines, et ce, en fondant le choix des « représentants » sur leur capacité à agir véritablement pour l'intérêt général et le bien commun.

Peut-on envisager la mise en place dans nos démocraties contemporaines d'un parcours des honneurs sur le modèle de celui proposé par Rousseau aux Polonais, et ce, pour l'ensemble des individus appelés à occuper une charge publique (législative ou exécutive) ? Ce système graduel d'élections successives aux différentes fonctions publiques (*cursus honorum* électif) pourrait constituer un instrument efficace de mesure de la vertu politique des députés comme des gouvernants, permettant de garantir la conformité de l'action de ceux appelés à occuper les différentes charges publiques à la volonté générale. Il semble en outre à même de résoudre la difficulté mise en lumière dans notre deuxième quant à la sélection des magistrats du gouvernement énarétocratique. Cependant, énoncer l'idée d'un *cursus honorum* contemporain ne suffit ni à résoudre le problème pratique des moyens permettant de mesurer ce type de mérite chez les individus, ni à exclure les possibilités de dévoiement de ceux-ci à des fins d'intérêts particuliers. Rousseau est parfaitement lucide s'agissant de ce risque lorsqu'il écrit dans les CGP que « tous ces actes d'approbation donnés d'abord par des corps particuliers, ensuite par les Diétines et enfin par la Diète » pourraient être « moins accordés au mérite, à la justice et à la vérité qu'extorqués par la brigue et le crédit »²⁰⁹⁶. Un tel parcours nécessiterait de pouvoir s'entendre sur une mesure objective et légitime de la vertu politique, par conséquent de pouvoir définir de manière univoque ce qu'est l'intérêt général. Comment donner un contenu objectivable à cette vertu ? En outre, cette sélection selon le critère de la vertu politique requiert la capacité des citoyens à reconnaître véritablement ce mérite, ce qui implique d'être en mesure de reconnaître la conformité de l'action politique à l'intérêt général, au bien commun. Il semble alors nécessaire d'envisager une éducation civique susceptible d'entraîner une réforme morale. Ici, nous retrouvons l'idée rousseauiste de la nécessité d'une action sur les mœurs que nous avons exposée dans la deuxième partie de notre thèse s'agissant du rôle du Législateur, de son action idéale consistant à pouvoir en quelque sorte dominer l'opinion, en orientant ses jugements vers des objets d'admiration dignes

²⁰⁹⁶ CGP, XIII, OC III, p. 1022.

d'estime publique et en suscitant chez les citoyens le désir de se distinguer pour le bien de la cité et l'intérêt commun.

Toutefois et en dépit de ces difficultés, le parcours des honneurs détaillé par Rousseau offre l'avantage de mettre en lumière que ce type de mérite fondé sur l'action politique vertueuse semble faire défaut dans le système de choix contemporain, révélant une nouvelle fois la portée critique du rousseauisme sur notre modernité. La vertu politique ne semble pas avoir de place dans le processus actuel de désignation, le choix du personnel politique contemporain s'effectuant davantage sur des critères de prestige, d'efficacité de la stratégie de communication politique, ou encore d'influence supposée du candidat. Ainsi, le rousseauisme apparaît-il comme le révélateur du fait que le seul critère politique pourtant légitime n'intervient pas ou peu dans le processus du choix des responsables politiques actuels. Même s'il semble difficile de prétendre à une garantie de l'infailibilité de ce critère (de vertu politique), à la possibilité de son actualisation et à l'assurance de la clairvoyance des citoyens, les principes politiques de Rousseau comportent tout au moins un pouvoir critique sur les modalités actuelles de désignation qui sont largement insatisfaisantes.

Par ailleurs, la préférence rousseauiste pour une forme « aristocratique » élective (différente de la conception historique de l'aristocratie) et « amovible », que nous avons soutenue au chapitre 2.2.3., suggère un choix des magistrats composant le gouvernement fondé sur la vertu politique. Les citoyens remplissant cette charge publique devraient idéalement être désignés sur les critères de « lumières²⁰⁹⁷ » et de vertu civique. Tout citoyen pourrait être effectivement éligible à cette fonction, ce qui reviendrait à retirer à l'aristocratie son caractère d'exclusivité en fondant la légitimité de ce gouvernement aristocratique sur l'égalité réelle d'accès à cette charge. Le critère de désignation de la vertu politique n'exclut en effet de fait aucune composante de la population, ce qui autorise peut-être à parler de la réalisation possible d'une sorte d'aristocratie universelle. Dès lors, le rousseauisme politique pourrait permettre de sortir de la division de fait à l'œuvre dans les démocraties contemporaines, entre une élite prétendument seule capable de gouverner et les autres qui seraient dépourvus de cette capacité. Il nous enseigne qu'une « démocratie véritable » devrait viser l'actualisation d'une égalité politique complète de tous les citoyens et ne saurait accepter une quelconque hiérarchie de fait, fût-elle fondée sur la naissance, la richesse ou les compétences. Le critère de la vertu politique ouvre la perspective d'en finir avec toute distinction arbitraire.

²⁰⁹⁷ Ce qui renvoie à la question de l'éducation. Ajoutons que le développement des lumières vise, nous semble-t-il, avant tout à permettre aux citoyens d'accéder à la connaissance de l'intérêt général.

Cependant, même si tout citoyen peut faire partie de cette aristocratie élective selon les critères proposés en filigrane par Rousseau, certaines questions pratiques restent à résoudre : comment avoir la garantie que les candidats à la fonction de magistrat ne se montrent pas avec duplicité et facticité, autrement dit que ceux sélectionnés soient bien les plus vertueux ? Comment aussi avoir la garantie que ces futurs magistrats demeureront vertueux dans l'exercice du pouvoir exécutif, c'est-à-dire qu'ils resteront en mesure, contre la tendance naturelle à l'usurpation de la souveraineté de ce corps, de toujours préférer la volonté générale à la volonté particulière de ce corps institué ? L'idée d'un parcours des honneurs pourrait sur ce point encore fournir un expédient pertinent pour la mise en œuvre de dispositifs institutionnels de contrôle, de sanction et de promotion, et permettre d'envisager une évaluation de la vertu politique en acte. Toutefois, on pourrait invoquer ici une objection bien connue à la réalisation du politique rousseauiste : comment ne pas douter de la possibilité de voir advenir de tels citoyens vertueux, en sachant que ceux-ci se seront développés dans des sociétés « telles qu'elles sont », c'est-à-dire dans lesquelles les hommes subissent l'inévitable corruption de leurs « bonnes » passions dans l'existence civile. Cette aporie est celle qui se pose à l'action éducative du gouverneur d'Émile et rejoint le problème plus général sur lequel Rousseau semble avoir buté : comment pourrait-on à partir d'hommes formés dans des institutions injustes parvenir à des hommes justes pour faire des institutions justes ? Le Genevois semble tout de même esquisser une réponse possible avec l'idée d'un citoyen « nouveau » naissant de l'activité civique elle-même dans le cadre d'une démocratie en acte, afin que de l'exercice de la vertu politique puisse advenir l'expression de la volonté générale, qui doit être et rester une exigence démocratique. Nous y reviendrons au dernier chapitre principal de notre thèse (3.3.).

3.2.6 De la suprématie des lois : redonner un surplomb aux lois, redéfinir des lois générales, restreindre leur nombre

Ce huitième chapitre (3.2.) est aussi consacré à interroger la suprématie des lois²⁰⁹⁸ chez Rousseau dans une perspective contemporaine visant à redonner un surplomb aux lois, à

²⁰⁹⁸ Rappelons la nécessité des lois générales (nécessité que la loi s'applique à la généralité en partant de la généralité) comme garantie du bien de tous et de chacun. La légitimité de la soumission de tous à la loi dépend strictement de cette double généralité (dans sa forme et dans son objet), laquelle est condition de la liberté civile. Si le législateur devenait l'exécuteur de ses propres lois, alors il devrait « détourne[r] son attention des vues

redéfinir des lois générales, ou encore à restreindre leur nombre. La loi est la condition de la liberté : « [...] la pire des lois vaut encore mieux que le meilleur maître ; car tout maître a des préférences, et la loi n'en a jamais »²⁰⁹⁹. Le légicentrisme de Rousseau se fonde sur l'idée que les hommes, pour éviter toute forme de domination des uns sur les autres, ne doivent avoir aucun autre maître que la loi, œuvre de tous et qui de ce fait peut légitimement régner sur les peuples. Par le pacte d'association du *CS* qui permet à chacun de rester « aussi libre qu'auparavant », une liberté alors acquise doit être entendue politiquement comme indépendance envers la volonté d'autrui. Elle est en outre garantie par la force des lois. Ce rapport rousseauiste entre la liberté et la loi montre, d'une part que l'on peut être libre et soumis aux lois de l'État, d'autre part que la soumission à des lois ne faisant acception de personne et portant exclusivement sur un objet général est condition même de la liberté²¹⁰⁰. De là peut-on s'avancer à postuler que la liberté sera proportionnelle à la force des lois : plus fortes elles seront, plus elles pourront rendre à chacun l'usage de sa liberté ; d'où l'on peut comprendre certaines expressions surprenantes de la *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767, comme celle-ci : « je voudrais que le despote pût être Dieu »²¹⁰¹.

En outre, ainsi que Rousseau l'affirme dans son *DEP*, tout établissement politique pour fonctionner « selon l'esprit de son institution » nécessite d'être dirigé par la « loi du devoir²¹⁰² », ce qui implique d'attribuer un rôle central aux mœurs et d'établir un rapport intime entre celles-ci et de « bonnes » lois, car « le plus grand ressort de l'autorité est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement »²¹⁰³. Nous avons eu l'occasion de développer ce point dans la deuxième partie de notre thèse, le rôle du législateur est ici essentiel dans la formation et la conservation des mœurs. Mais établir « de bonnes lois » ne signifie pas en établir de nombreuses. Au contraire, nous dit Rousseau, un État bien gouverné – c'est-à-dire selon la volonté générale d'un corps dont l'unité collective concrète est effective, et aux mœurs droites et simples – doit

générales, pour la donner aux objets particuliers » (*CS*, OC III, p.404). Selon le philosophe genevois, la résurgence des mauvaises passions (issues de l'amour-propre) serait inévitable et l'emporterait sur l'intérêt et le bien communs. Et c'est précisément l'enjeu de la philosophie politique de Rousseau que de tenter de pallier si possible cette nécessité.

²⁰⁹⁹ *LEM VIII*, OC III, p. 842-843.

²¹⁰⁰ « [...] point de liberté sans lois, ni [...] quelqu'un [...] au-dessus des lois » (Huitième des *LEM*, OC III, p. 842). Déjà cité.

²¹⁰¹ *Lettres philosophiques (de Jean-Jacques Rousseau)*, présentées par Henri Gouhier. Paris : Vrin, 1974, (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 168.

²¹⁰² Relevons sur ce point, et contre les lectures d'un « Rousseau autoritaire », que le devoir du citoyen à l'égard de l'État est limité comme suit : « Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le Souverain les demande ; mais le Souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté » (*CS*, II, 4, OC III, p. 373).

²¹⁰³ *DEP*, OC III, p. 252.

idéalement comporter peu de lois, car « le bien commun se montre partout avec évidence » : « Un État ainsi gouverné a besoin de très peu de lois et, à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti »²¹⁰⁴.

Rousseau confirme cette affirmation au chapitre X des *CGP*, lorsqu'il écrit, en prenant une fois de plus le peuple romain en exemple : « C'est ainsi que dans les beaux temps de Rome », il y avait « peu de lois » lesquelles étaient « claires et simples » : « Peu de lois, mais bien digérées et surtout bien observées »²¹⁰⁵. Il le réaffirme ailleurs dans les *Fragments politiques* : « Si l'on me demandait quel est le plus vicieux de tous les peuples, je répondrais sans hésiter que c'est celui qui a le plus de lois »²¹⁰⁶. Ainsi Rousseau est-il convaincu qu'il suffit de peu de lois pour gouverner l'État et qu'il vaut mieux maintenir les lois anciennes que d'en élaborer de nouvelles²¹⁰⁷.

Nous l'avons souligné dans notre deuxième partie, notre auteur fait l'éloge de l'ordre moyen des citoyens de la République de Genève, lesquels aiment leurs lois, mesurent l'importance de leur pérennité, se défient du désir d'innovation en la matière, les protègent et se méfient de la prolifération des lois qui est un signe de décadence politique. Dans cette dérive multiplicatrice, les lois sortent d'une certaine manière du domaine de la loi rousseauiste, celui circonscrit aux grands choix collectifs, aux options fondamentales orientant vers le bien commun, et que le Genevois réserve à l'assemblée des citoyens. Cette conception rousseauiste des lois, que nous avons déjà abordée dans les deux premières parties de notre thèse, interroge notre modernité sur son rapport aux lois et plus précisément sur la question du surplomb de celles-ci. Dans nos sociétés contemporaines, les lois semblent se trouver au même niveau que les hommes et avoir ainsi quelque peu perdu leur nécessaire position dominante, conséquence probable d'une inflation législative : de nombreuses lois sont en effet votées en réaction à des débats de société ou à des événements. La multiplication des lois sociétales entraîne une transformation du droit ou, pour le dire avec les mots du juriste Jean Carbonnier, une « pulvérisation du droit en droits subjectifs »²¹⁰⁸. Le risque est ici que la loi cesse d'énoncer le Bien (commun), autrement dit que cette ambition forte du législateur laisse place à une ambition minimale établissant de fait une simple coexistence des

²¹⁰⁴ *CS*, IV, 1, OC III, p. 437.

²¹⁰⁵ *CGP*, X, OC III, p. 1000-1002.

²¹⁰⁶ [Des lois], 7, OC III, p. 493.

²¹⁰⁷ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Op. cit.* p. 360. Rousseau fait sienne la maxime de Tacite : « *Corruptissima re publica plurimae leges* », selon laquelle la multiplication des lois serait un signe de la corruption de l'État : « Plus vous multipliez les lois, plus vous les rendez méprisables » (*DÉP*, OC III, p. 253).

²¹⁰⁸ *Droit et passion du droit sous la Vème République*, Paris, Flammarion, 1996, p. 121.

lois. Dès lors, on peut poser la question suivante : la toujours plus complexe architecture des normes ne contribuerait-elle pas à expliquer pour partie que la volonté générale soit introuvable²¹⁰⁹ dans notre époque contemporaine, bien qu'elle existe en chacun de nous ainsi que le soutient Rousseau ? Si tel est le cas, la solution pourrait alors consister à trouver les moyens, en prenant au sérieux l'expression de Rousseau dans sa *Lettre à M. le Marquis de Mirabeau*, de placer les lois au-dessus des hommes. Redonner à ses dernières ce surplomb, ce serait par là même redonner de l'effectivité à la subordination du gouvernement à la loi, donc au souverain, ce qui rejoint nos précédentes considérations sur les rapports entre gouvernants et gouvernés. Notons ici qu'un tel objectif ne semble réalisable qu'à la condition que les citoyens puissent être assurés que les lois excluent entièrement les intérêts particuliers, d'où l'on rejoint notre thèse de la préférence rousseauiste pour un gouvernement de type aristocratique-vertueux en mesure de préserver, au moins en théorie, de cet écueil.

3.2.7 De la nécessité d'un débat sur la nature de la démocratie contemporaine

Si la démocratie libérale occidentale apparaît comme un modèle indépassable, ce n'est pas parce qu'elle se rapproche de l'essence de la démocratie, mais parce qu'elle est considérée (ou plutôt, est constamment présentée) comme la forme la plus adaptée à la nature de nos sociétés contemporaines. Mais rien n'indique que l'on doive s'en contenter. Le rousseauisme politique peut fournir le matériel théorique critique, sous la forme d'un ensemble de principes, permettant de penser une alternative vers une véritable émancipation politique du peuple.

Dans l'espace public contemporain (au sens large, comprenant l'espace médiatique, l'espace du pouvoir politique et l'espace public populaire des échanges communicationnels sur les affaires publiques), l'usage du terme « démocratie » dans les différents discours montre qu'il recouvre diverses significations qui empêchent de saisir avec précision son sens et son contenu. La démocratie y est caractérisée par un ensemble de valeurs, par une série de droits individuels et collectifs, ou encore, est présentée comme un ensemble de procédures

²¹⁰⁹ Or lorsque la volonté générale devient « muette », les individus sont guidés par des motifs particuliers, et « [...] l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier » (CS, IV, 1, OC III, p. 438). Rappelons que s'il est nécessaire que la volonté générale règne dans l'État, c'est parce qu'elle seule peut maintenir la liberté des individus dans l'état civil. La critique de Rousseau de lois ne visant pas expressément l'intérêt général permet, nous semble-t-il, une interrogation pertinente des processus législatifs contemporains : comment pourrait-on avoir la garantie que les propositions ou les projets de lois soient totalement exempts d'intérêts particuliers ?

électorales. La coexistence de plusieurs définitions contribue, nous semble-t-il, à rendre flou ce concept à notre époque. L'usage multiple du terme par les différents auteurs ou locuteurs conduit à confondre le plus ou moins grand volume de cet ensemble de droits accordés au peuple avec le peuple définissant lui-même les conditions de sa liberté, par conséquent à confondre libéralisme politique et souveraineté. Or, la démocratie pour Rousseau est le pouvoir réel du peuple, sans pour autant en passer par la démocratie absolue. La question de la démocratie est alors celle de savoir comment actualiser la souveraineté du peuple. Ainsi, caractériser la démocratie par un ensemble de valeurs, de droits, de libertés et d'élections compétitives semble empêcher de saisir son sens légitime.

Par ailleurs, des régimes autoritaires instrumentalisent le concept en affirmant leur caractère démocratique : la Russie par exemple où le pouvoir en place qualifie le régime de démocratie « contrôlée » ou « verticale » en opposition à la démocratie libérale²¹¹⁰, alors que le respect des libertés publiques et des droits individuels laisse à désirer. Les diverses utilisations contemporaines du terme de démocratie rendent ce dernier imprécis, indéterminé, et ont pour conséquence de vider celle-ci de sa substance ou d'empêcher d'en saisir la véritable nature.

En outre, des populations soumises à des pouvoirs autoritaires organisent des mouvements de révolte ou de protestation sociale et politique - les Printemps arabes qui débutent en décembre 2010 en Tunisie avec la « Révolution de Jasmin », en Egypte, en Libye, en Arabie saoudite, au Bahreïn - défendent l'idée d'un pouvoir légitime. Des mouvements de protestation ont lieu aussi dans les démocraties établies mais dont le caractère véritablement démocratique est mis en doute par de nombreux de citoyens (« Indignés » en France, en Espagne, au Brésil ; « Nuit debout » en 2016, « Gilets Jaunes » en 2018-2019). Ces diverses actions visent une démocratisation des régimes ou exigent une véritable légitimité démocratique des décisions politiques. Elles mettent en lumière le manque et la nécessité d'un débat sur la nature de la démocratie dans notre modernité contemporaine, d'une interrogation sur la nature véritablement démocratique de nos institutions contemporaines. Ainsi que le montre J. Rancière, le consensus sans discussion publique dans la cité sur cette nature conduit à assimiler faussement démocratie et État de droit ; pourtant le philosophe l'affirme : « La démocratie n'est pas le régime parlementaire ou l'État de droit »²¹¹¹.

²¹¹⁰ Soulignons au passage que l'opposition actuelle dans les discours des auteurs et locuteurs politiques entre démocraties libérales et démocraties dites illibérales repose sur le critère d'un ensemble comprenant des élections libres, des valeurs, des droits et des libertés, et non sur celui de l'effectivité de la souveraineté du peuple.

²¹¹¹ *La Méésentente, op. cit.*, 1995, p. 139.

À l'instar de Claude Lefort, nous pensons que la démocratie est un régime ayant pour principe l'autocritique, à savoir la discussion sur lui-même. Le chercheur a théorisé la démocratie comme régime de l'autoréflexivité politique, en ce qu'elle est caractérisée par le processus par lequel une société cherche à s'autonomiser, une autonomisation qui se réalise dans une interrogation infinie sur les fondements légitimes du pouvoir et de la loi :

« [...] *la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale »²¹¹².

La distinction entre les sociétés démocratiques et celles qui ne le sont pas se fonde alors essentiellement sur cette continuelle possibilité d'interrogation portant sur les fondements de la vie politique et sociale. Ainsi, la démocratie peut être qualifiée de politiquement autoréflexive, en ce qu'elle s'interroge sur – qu'elle recherche - les conditions de sa propre réinvention en tant que forme instituée.

Le triomphe historique de la définition procédurale de la démocratie pourrait expliquer la désaffection pour le débat sur la nature démocratique de nos institutions, car, comme l'écrit F. Guénard, « il est difficile d'aimer un simple système institutionnel permettant la désignation des gouvernants »²¹¹³. Il est vrai que l'on peut relever, nous semble-t-il, dans les sociétés contemporaines une injonction contradictoire consistant à aimer la démocratie en tant que seul système politique désirable, alors même que son sens ne cesse de se réduire. Pourtant le désir de démocratie (participative) est bien réel, comme en témoigne l'engouement pour les mouvements collectifs « Nuit debout » au printemps 2016 dans de nombreuses villes de France - et d'une manière plus générale tous les mouvements des places dans le monde -, lesquels mettent en lumière le décalage criant entre les aspirations citoyennes et les institutions politiques réelles. Ces mouvements ont en commun l'idée de la réalisation d'une démocratie véritable. En outre, les citoyens y prennent conscience collectivement de leur pouvoir souverain théorique, un pouvoir qu'ils entendent actualiser. Dans cet « être ensemble », les individus peuvent se contempler tous ensemble comme une assemblée, une assemblée d'égaux qui partagent la jouissance que suscitent cette égalité et ce pouvoir en acte. Les mouvements d'occupation et ceux des places permettent, bien que de manière éphémère, au peuple de sortir du paradigme de la participation contemporaine à la politique réduite à la seule élection - le choix de personnes, ses représentants - et de se déclarer par là même

²¹¹² Claude Lefort. *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*. Paris : Seuil, 1986, (Esprit), p. 30.

²¹¹³ Guénard, *op. cit.*, 2016, p. 328.

comme peuple actif par sa présence physique concrète dans l'espace public. Ainsi, même si les mouvements récents révélant un véritable désir démocratique apparaissent comme des tentatives embryonnaires et désordonnées et n'ont pas eu les prolongements espérés, ceux-ci ont eu au moins l'avantage de mettre en exergue l'existence d'une conscience grandissante de ce que pourrait signifier « démocratie » si l'on prenait le mot au sérieux.

Le rousseauisme politique fournit, nous semble-t-il, là encore le contenu principal pour un véritable débat contemporain sur la nature de la démocratie, en partant de son fondement incontournable qui est la souveraineté du peuple, et en permettant de rechercher les conditions de réalisation d'une démocratie véritable. Il ne s'agit pas d'un modèle élaboré théoriquement - qui serait à appliquer comme étant le meilleur régime ou le régime idéal - ou d'une Constitution idéale, mais plutôt d'un ensemble de principes (généraux) plus ou moins articulés (ou articulables) et d'exemples historiques constituant une base de données critique (Sparte, Rome, Genève, Valais, Corse, Pologne...), qui pourrait avoir pour fonction, d'une part d'alimenter théoriquement les débats et les discussions dans les démocraties établies et/ou corrompues, d'autre part de fournir les moyens d'une appropriation par les citoyens eux-mêmes du pouvoir commun²¹¹⁴. Ainsi, la pensée politique de Rousseau éclaire notre modernité et se révèle féconde en permettant de réintroduire ce débat sur la nature de la démocratie et sur les moyens d'une auto-appropriation de cette dernière par les citoyens réels.

Dans sa contribution²¹¹⁵ à un ouvrage collectif, Alain Badiou pense la restitution du mot « démocratie » dans son sens originare, à savoir « l'existence des peuples, conçue comme pouvoir sur eux-mêmes », car une véritable démocratie désigne une « politique immanente au peuple »²¹¹⁶. Dans son ouvrage *La haine de la démocratie*, le philosophe J. Rancière rappelle que le mot « démocratie » constituait dans la Grèce antique une insulte, un scandale (du point de vue des oligarques), celui du gouvernement du peuple (de la multitude) conduisant inévitablement à la ruine de tout ordre légitime²¹¹⁷. Chez Platon, la démocratie est le règne des désirs illimités des individus de la société. Jusqu'à nous, le terme conserva ce sens négatif pour tous ceux estimant que le pouvoir devait être détenu par ceux qui y étaient destinés par la naissance, la compétence, l'expertise ou le savoir. En outre, la conception moderne de la démocratie se réduit au pouvoir par le vote et à la loi de la majorité, du plus grand nombre. Pourtant il pourrait plutôt s'agir d'une potentialité : la capacité des

²¹¹⁴ Compte tenu de la nécessité de la souveraineté du peuple, la démocratie ne peut reposer que sur le pouvoir commun de tous.

²¹¹⁵ Alain Badiou, « L'emblème démocratique ». In : Giorgio AGAMBEN et al.. *Démocratie, dans quel état ?* Paris : La Fabrique, 2009, p. 15-25.

²¹¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

²¹¹⁷ Jacques Rancière. *La haine de la démocratie*, op. cit., p. 7.

gens ordinaires à agir sur des affaires communes. Nous l'avons évoqué précédemment, selon J. Rancière, la démocratie désigne le pouvoir de n'importe qui, ayant autant le droit de gouverner que d'être gouverné, un point de vue qui nous semble entrer en résonance avec la conception rousseauiste d'une aristocratie universelle. Si la doctrine classique des régimes faisait de l'aristocratie le gouvernement de certaines classes au nom de certaines vertus, Rousseau permet, nous semble-t-il, d'envisager une aristocratie pour tous, opposant ainsi en quelque sorte la vertu (politique) – selon laquelle n'importe qui serait digne de gouverner - aux vertus (exclusives) - certains seulement seraient dignes de gouverner -.

Daniel Bensaïd remarque qu'A. Badiou et J. Rancière partagent la même critique de l'élection comme réduction du peuple à sa forme statistique, et s'interroge sur la portée pratique de cette critique : « En ces temps d'évaluations en tous genres, où tout doit être quantifié et mesurable, où le nombre a seule force de loi, où majorité est censée valoir vérité, ces critiques sont nécessaires. Mais sont-elles suffisantes ? »²¹¹⁸. Des perspectives d'une transformation à sa réalisation, le chemin reste à trouver.

3.2.8 Une reconstitution politique du peuple : le postulat démocratique de sa compétence

À la fin de notre première partie, nous avons interrogé la dialectique rousseauiste de la nécessité de l'ordre et du droit de résistance. La démocratie comme pouvoir de tous implique l'actualisation de l'exercice de la souveraineté du peuple sur lui-même. Rousseau, dans son texte fondateur de l'idée moderne de République, le *CS*, montre comment une multitude devient un peuple (politique) par un consentement à s'obliger à des lois communes qu'il se donne lui-même et qui s'appliquent à tous. Une fois constitué par ce sentiment d'obligation, le peuple est en mesure de définir ce qu'est l'intérêt général, c'est-à-dire à ce qui est bon pour tous. En France, sous la Ve République, l'expression directe et réelle de la volonté générale n'existe pas. Les modalités d'expression de la « théorique » souveraineté populaire reposent quasi-exclusivement sur l'élection de représentants, un système politique représentatif qui connaît une crise depuis quelques décennies, qu'il conviendrait de qualifier de crise de la souveraineté ; le peuple ne disposant pas de moyens démocratiques de participation à la

²¹¹⁸ Daniel Bensaïd, « Le scandale permanent ». In : Giorgio AGAMBEN et al.. *Démocratie, dans quel état ?* Paris : La Fabrique, 2009, p. 33.

décision politique et de contrôle des décisions prises par les gouvernants et les représentants au nom du souverain. L'absence de pouvoir de contrôle populaire notamment entraîne une impuissance effective, qui induit une passivité du peuple et une souveraineté fictive. Alors que l'article 28 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 24 juin 1793 - jamais appliquée - prévoyait qu'un « peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution », la Constitution française en vigueur rend impossible son changement par le peuple souverain.

Dans le *CS*, Rousseau affirme ce droit à plusieurs reprises, y compris s'agissant du pacte fondateur : « [...] il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social »²¹¹⁹ ; « [...] en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures »²¹²⁰ ; « [...] il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social ; car si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu »²¹²¹. Ainsi, la souveraineté effective du peuple implique le droit pour ce dernier de réviser ou de changer sa Constitution. Dans une démocratie véritable, le peuple devrait disposer d'une souveraineté effective, de la souveraineté en continu, par conséquent, du pouvoir de modifier ou de remplacer la Constitution existante, par exemple, en convoquant une assemblée constituante - par tirage au sort - afin d'établir un nouveau contrat social duquel découlera une Constitution (adoptée par référendum) et de nouvelles institutions (redéfinissant les rapports entre le pouvoir constituant et les pouvoirs constitués). La théorie politique de Rousseau invite ainsi à l'actualisation de la souveraineté du peuple, laissant entrevoir une possibilité de sortie de la crise actuelle de la souveraineté. Sa pensée permet d'envisager une alternative positive au système représentatif technocratique, élitaire et oligarchique de fait, en rendant possible une reconstitution politique du peuple, lequel serait en mesure de redéfinir les règles d'organisation de la vie politique, de redéfinir de qu'est l'intérêt général. Il s'agirait de repartir d'un acte fondateur, en pensant *a minima* le contrôle des élus et des gouvernants.

Cependant, s'agissant de la possibilité d'envisager l'institution d'initiatives citoyennes de nature législative (portées par un groupe de citoyens, un groupe politique, ou plus généralement un groupe qui ne serait pas équivalent « au tout »²¹²²), une analyse rousseauiste

²¹¹⁹ *CS*, I, 7, OC III, p. 362.

²¹²⁰ *CS*, II, 12, OC III, p. 394.

²¹²¹ *CS*, III, 18, OC III, p. 436.

²¹²² Rappelons l'exigence rousseauiste du rapport « du tout au tout » (*CS*, II, 12, OC III, p. 393), sans aucune division.

de la proposition doit invitée à la circonspection compte tenu du risque de voir celles-ci impulsées par des groupes politiques ou des lobbies, et par conséquent potentiellement orientées vers la recherche d'intérêts particuliers. Pour le philosophe genevois, il n'y aurait alors « plus de volonté générale », l'avis qui l'emporterait ne serait « qu'un avis particulier », puisque se formeraient dans ce cas des factions « des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande »²¹²³. La liberté politique des citoyens ne serait plus effective, et la « délibération » ne serait plus « bonne »²¹²⁴ ; au sens rousseauiste de délibérer, c'est-à-dire réfléchir afin de n'opiner que d'après soi. En effet, nous l'avons souligné au chapitre principal 1.3. de notre première partie, Rousseau se montre méfiant à l'égard des délibérations publiques. Aussi, sous sa plume, *délibérer* semble davantage désigner la décision elle-même qu'un processus de formation de cette dernière.

Par ailleurs, les politiques néolibérales, qui ne recueillent pas le consentement collectif et qui réduisent les protections sociales, engendrent en outre une précarisation généralisée de l'activité - notamment par la compression des salaires - et des moyens d'existence. Ces régressions sociales conduisent à des situations de « désaffiliation »²¹²⁵ et « insécurité sociale »²¹²⁶ décrites par Robert Castel. À l'opposé, on peut penser qu'une mise en cause des régimes contemporains à tendance oligarchique²¹²⁷ pourrait permettre d'envisager une autre politique économique fondée par exemple sur les principes de l'économie sociale et solidaire, dont les expériences positives se multiplient. Ces dernières pourraient connaître un développement plus important avec des institutions plus démocratiques (en recherchant comment instituer un véritable rapport « du tout au tout »), c'est-à-dire en suivant le postulat démocratique de la compétence (politique) du peuple, à la condition qu'il soit muni des informations nécessaires (publicité) à un usage public de sa raison, selon l'expression kantienne. Ce postulat s'oppose à celui oligarchique qui, au contraire, se fonde sur l'incompétence du peuple et qui divise la société entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, entre ceux prétendument capables de participer aux différents pouvoirs chargés d'administrer la cité et ceux que ne le seraient pas, jusqu'aux « sans-part »²¹²⁸, ceux qui sont invisibles et inaudibles dans la société, ceux qui n'ont pas voix de fait dans la chose publique. Ces derniers illustrent avec évidence « l'illusion démocratique » que contient le système

²¹²³ CS, II, 3, OC III, p. 371-372.

²¹²⁴ *Ibid.*, p. 371.

²¹²⁵ Robert Castel. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris : Gallimard, 1995, p. 20.

²¹²⁶ Robert Castel. *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*. Paris : Seuil, 2003.

²¹²⁷ Suivant le principe de concurrence tant dans les procédures électorales que dans les activités économiques, un groupe restreint d'individus oriente de fait les choix collectifs.

²¹²⁸ Nous empruntons cette expression à J. Rancière dans son ouvrage intitulé *La Mésentente. Politique et philosophie* (Paris : Éditions Galilée, 1995, p. 31).

représentatif, dans lequel la « part » de souveraineté qui revient de droit à chacun d'entre eux au sein de la communauté entière apparaît comme une fiction constitutionnelle d'être la source du pouvoir suprême dans l'État. Ainsi, si la représentation diffère de la démocratie, c'est parce qu'elle institue une catégorie d'individus prétendument capables de gérer les intérêts de la communauté en excluant ceux qui n'en seraient pas capables. Nous l'avons souligné précédemment dans notre thèse, la démocratie véritable suppose la compétence de n'importe qui en matière de politique.

Par ailleurs, le sens commun du terme « peuple » au XVIII^e siècle se rapporte communément à la fraction inférieure de la société. La conception rousseauiste du peuple, plaçant ce dernier au fondement du droit politique, fait figure d'exception. Au cours de la Révolution française, le terme change de nature, il ne renvoie plus à cette frange de la population qui se distingue des grands, mais devient un concept politique qui désigne le principe du pouvoir :

Le signifiant 'peuple' qui était, avant 1789, celui d'une classe à laquelle des individus étaient assignés, soit en raison de leur état socio-économique, soit en raison de leur inculture, devient celui d'individus qui se l'approprient, pour agir collectivement, en tant qu'ils se sentent déterminés à exposer une volonté collective, volonté qui se manifeste d'abord sous l'espèce du *cri* : le peuple crie sa colère, laquelle est articulée par l'individu sujet qui se revendique être du peuple²¹²⁹.

Cependant, nous l'avons vu précédemment, si l'avènement de la Révolution française fait du peuple le sujet du politique, celui-ci s'efface de fait au profit du concept abstrait de la nation. La force du rousseauisme politique consiste sur ce point à rappeler sans cesse que le seul principe de légitimité d'un système politique démocratique reste la souveraineté effective du peuple, qu'il ne peut donc pas se réduire au respect d'un ensemble de procédures, et qu'il ne peut reposer sur la conception libérale et élitiste de la démocratie défendant l'équilibre des pouvoirs et la limitation du pouvoir du peuple. Réduite à la représentation, la démocratie ne peut qu'être oligarchie ; Ajoutons que l'on peut voir dans l'élection présidentielle une sorte de monarchie élective. C'est pourquoi la crise contemporaine de la démocratie ne renvoie pas seulement à celle de la représentation, elle est plus fondamentalement une crise de la souveraineté.

Le rousseauisme politique, en tant que théorie critique de la démocratie, invite à penser les moyens de l'actualisation de la souveraineté du peuple, laquelle repose nécessairement sur l'existence réelle de ce dernier, sur un peuple qui se reconstitue

²¹²⁹ Gérard Bras. *Les voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*. Paris : Éditions Amsterdam, 2018, p. 98.

politiquement de manière concrète en faisant l'expérience de l'égalité : « *Le peuple politique*, le *dèmos* ne peut pas être conçu comme un *sujet* qui agit en vue de la réalisation (future) d'une société juste, coïncidant avec elle-même, mais doit l'être comme cette multitude qui *hic et nunc* s'affirme dans une pratique d'égalité »²¹³⁰. Le « peuple politique » se constitue alors dans un moment historique : « [p]olitiquement, un peuple n'est pas un donné naturel, sociologique ou historique. Mais il résulte d'un *acte* contingent par lequel il rompt avec la nécessité »²¹³¹. Ajoutons avec Rousseau qu'il s'agit là d'un « acte par lequel un peuple est un peuple »²¹³².

3.2.9 Assemblées périodiques et prise de conscience par les citoyens de leur souveraineté

Enfin, dans ce huitième chapitre principal de notre thèse, nous nous penchons sur les assemblées périodiques et leur fonction de permettre, nous semble-t-il, une prise de conscience par les citoyens de leur souveraineté, laissant envisager l'exercice d'une souveraineté active. Pour Rousseau, nous l'avons déjà écrit, si les assemblées populaires existent nécessairement dans les États légitimes afin de faire les lois qui expriment la volonté générale, la fonction qu'il leur assigne dans le livre III du *CS* est avant tout celle de contrôler le gouvernement dans sa tâche d'exécution des lois. Ce contrôle de l'action de l'exécutif est la réponse forte donnée par le *CS* à la dégénérescence politique décrite par le second *Discours*. L'assemblée populaire est avant tout « gardienne des lois et de l'exécutif »²¹³³. Mais ce n'est pas tout, outre cette « 'responsabilité' institutionnalisée », A. Melzer remarque que ces assemblées ajoutent « certains effets moraux ». En effet, les citoyens se réunissant « font du 'peuple' et du 'souverain' des choses qui peuvent se voir et s'entendre ; ils transforment 'la totalité' en une réalité perceptible »²¹³⁴. Les citoyens peuvent y prendre conscience de la mesquinerie de leurs occupations privées et être incités à se consacrer davantage à leurs droits et leurs devoirs politiques, à la participation à la vie politique.

Cette présence réelle du peuple à lui-même interroge, nous semble-t-il, de manière féconde notre modernité, en soulignant l'importance de ce « faire peuple » au plan physique

²¹³⁰ Gérard Bras, *Les voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, op. cit., 2018, p. 336.

²¹³¹ *Ibid.*, p. 41.

²¹³² *CS*, I, 5, OC III, p. 359, déjà cité.

²¹³³ Melzer, op. cit., 1998, p. 378.

²¹³⁴ *Ibid.*

concret, afin que les individus soient en situation de ressentir ensemble un lien politique fort par cette présence commune dans l'espace public. Cette revitalisation de la citoyenneté agit donc positivement sur le processus de déclin qui conduit à la tyrannie de l'exécutif, d'une part en combattant l'égoïsme des occupations privées, d'autre part en contrant l'affaiblissement du souverain qui tend à la passivité du fait de ne pas se montrer et de ne pas agir politiquement. Ce rôle constant du souverain le maintient actif et en capacité de garder le gouvernement sous contrôle. L'autre effet moral de cette institution réside dans l'expérience que peuvent faire les individus-citoyens « de leur supériorité ultime sur les magistrats »²¹³⁵. Car, en l'absence de ces assemblées, les mêmes individus sont inévitablement conduits à l'inverse à intérioriser leur infériorité vis-à-vis des magistrats. En outre, les assemblées rendent donc sensibles aux individus le fait qu'ils forment tous réunis le souverain dans l'État et que les magistrats ne sont que l'émanation exécutive de celui-ci. Par ces rassemblements, « la cité se redonne des forces en réactualisant ses origines et en retrouvant la véritable source de son existence »²¹³⁶.

Ainsi que nous l'avons souligné dans notre deuxième partie avec A. Melzer, les assemblées périodiques permettent au peuple souverain de maintenir la suprématie de la volonté générale sur celle particulière du gouvernement : « [...] ce n'est pas parce que l'exécutif doit chercher à dominer le souverain qu'il y parvient nécessairement. Après tout, ce dernier a les moyens de résister ; il a le pouvoir comme le droit de vérifier les actions du Gouvernement et de le tenir en bride »²¹³⁷. Ces institutions prônées par Rousseau ouvrent la voie à un questionnement éclairant notre contemporanéité, à savoir celui de la nécessité de penser l'institution de ce type d'assemblées citoyennes (régionales) de contrôle de l'activité exécutive du gouvernement, pour lesquelles il ne semblerait pas illusoire d'imaginer que le tirage au sort puisse être la règle de désignation des participants. Ce mode de désignation des représentants du peuple éloigne du risque que les députés ne soient les représentants d'une élite. Des assemblées périodiques contemporaines permettraient ainsi au peuple souverain de maintenir la suprématie de la volonté générale sur celle particulière du gouvernement.

Ainsi que nous l'avons étudié dans les deux premières parties de notre thèse, dans sa démonstration de la nécessité logique de séparer gouvernement et souveraineté impliquant celle de nommer des magistrats, l'idée de Rousseau est que les hommes se sont donné des gouvernants pour ne pas avoir de dirigeants, afin de pallier la pente naturelle vers la

²¹³⁵ Melzer, *ibid.*, p. 379.

²¹³⁶ *Ibid.* Ces assemblées visent alors le même objectif que celui des fêtes publiques que nous avons développé précédemment dans notre thèse, avec les travaux de J. Starobinski et de L. Vincenti : redonner de la vigueur à l'unité dans la cité.

²¹³⁷ Melzer, *ibid.*, p. 362.

dépossession de la souveraineté du peuple par le gouvernement. Sa conception du gouvernement peut ainsi éclairer notre modernité, en permettant une prise de conscience par les citoyens de leur propre souveraineté et en leur montrant la nécessité de rendre effective la souveraineté populaire. En effet, les peuples des démocraties contemporaines se sont habitués, d'une part à considérer que les décisions politiques ne concernaient que les personnes élues, d'autre part à confondre gouvernants et dirigeants, c'est-à-dire à ne pas distinguer ceux qui conduisent de ceux qui commandent. Le rousseauisme politique interpelle les peuples contemporains en leur rappelant qu'ils détiennent le pouvoir souverain, le pouvoir de commander, ce qui interroge la suprématie - pour ne pas dire la domination - des gouvernements sur la (prétendue) souveraineté populaire dans le fonctionnement des démocraties contemporaines, au point d'avoir vidé celle-ci pour partie de sa substance. À cette prédominance s'ajoutent le pouvoir et le poids politique plus ou moins directs des milieux économiques et financiers sur l'action exécutive et le processus législatif, une dérive que le rousseauisme peut également contribuer à critiquer - nous l'avons notamment souligné à la fin de notre chapitre principal précédent (3.1.).

En outre, si l'on admet que l'invention de la nation (représentation abstraite) par l'Abbé Sieyès en 1789 constitue la première étape d'un processus de disparition du peuple (concret), alors le rousseauisme politique peut susciter une prise de conscience par le peuple qu'il est le seul sujet politique, légitime et véritable. Il s'ensuit la prise de conscience de la nécessité de l'exercice d'une souveraineté effective, et par conséquent de penser les modalités de réalisation de cette dernière, ce que permet la pensée du Genevois, en fournissant à la fois les principes théoriques d'une critique du régime actuel et les perspectives pratiques d'envisager une transformation des sociétés politiques - qui permettraient l'exercice d'une souveraineté continue : la nécessité du contrôle de l'exécutif par les citoyens - par la tenue d'assemblées périodiques notamment -, les mandats impératifs pour les représentants de la puissance législative, la révocabilité des gouvernants et des représentants (qui pourrait conduire à l'actualisation de la vertu politique chez ceux-ci). La théorie politique de Rousseau interroge la démocratie contemporaine telle qu'elle est, en invitant à rechercher les modalités institutionnelles faisant en sorte que les « représentants » du peuple (ceux chargés des différents pouvoirs d'administrer la cité) agissent constamment sous le contrôle du peuple. Dans le cadre de cette réinvention des institutions démocratiques, le principe des assemblées périodiques constitue, nous semble-t-il, une piste potentiellement féconde.

Quelles institutions pour une démocratie représentative « acceptable » ? Outre la recherche des possibilités réelles de contrôle continu de l'action de l'exécutif (notamment), la

question revient aussi à celle des modalités de fabrication et d'expression de la volonté générale, ainsi qu'à celle de la définition d'un bien véritablement commun. L'institutionnalisation d'assemblées locales (par exemple régionales) de citoyens tirés au sort pourraient être envisagées. Celles-ci pourraient tout d'abord établir des principes législatifs (ou des propositions normatives sur des sujets d'intérêt général) et des modalités d'application, ensuite désigner une commission nationale chargée de rédiger les lois définitives en respectant strictement les principes décidés par les assemblées locales. Suivant ce processus législatif, le peuple ferait effectivement les lois qui seraient l'expression de la volonté générale. L'idée de telles assemblées a déjà été formulée dans la Constitution montagnarde 1793 (qui n'est jamais entrée en vigueur) qui envisageait des assemblées du peuple par cantons (art. 2), octroyant à ces assemblées le pouvoir de délibérer sur les lois (art 10), celui d'exprimer leur volonté législative (art. 11 à 20), ainsi que le pouvoir du dernier mot (art. 59, art. 60). Notons que l'article 35 de la Constitution de 1793 prévoyait aussi un droit de résistance à l'oppression de l'exécutif : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple, et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ».

En outre, ces assemblées, en tant qu'elles rendraient effective la participation des citoyens au législatif, ouvriraient la possibilité pour ceux-ci d'être maîtres de la temporalité politique et permettraient de sortir du désenchantement participatif qu'induit le système représentatif contemporain, un manque de participation que Rousseau relevait déjà dans les *LEM* avec sa critique de l'immobilisme des Genevois dans l'exercice de leur citoyenneté.

3.3 Le pouvoir critique du rousseauisme sur notre modernité, vers la transformation possible des sociétés démocratiques contemporaines (interventions « fortes »)

Dans ce neuvième et dernier chapitre principal de notre thèse, nous interrogeons le pouvoir critique du rousseauisme sur notre modernité selon la perspective d'une transformation possible des sociétés démocratiques contemporaines.

La pensée contemporaine sur les alternatives au système représentatif révèle un manque, un blocage théorique que relèvent les philosophes du droit Jacques Lenoble et Marc Maeschalk :

La philosophie politique récente n'est pas restée prisonnière de cette approche 'représentative' de la démocratie. [...] L'idée émerge, tant dans les transformations qui affectent la réalité de nos sociétés que dans la pensée politique de la démocratie, d'un nécessaire renforcement des formes de participation des citoyens à l'exercice du pouvoir. Mais le terme reste souvent vague. De plus, même là où l'analyse se fait plus fine, l'exigence que ce terme dénote reste plus de l'ordre de la boîte noire que d'une opération théoriquement construite. Ce défaut de construction théorique explique ce que nous identifions comme un blocage²¹³⁸.

Le rousseauisme semble fournir les principes idoines et opérants pour développer cette construction théorique. Afin de procéder à l'examen de la possibilité d'une transformation sociale, il convient au préalable d'examiner la question de l'origine chez Rousseau ainsi que les fonctions de l'état de nature. En outre, rappelons brièvement le rapport de notre auteur à l'histoire que nous avons étudié dans notre première partie en nous appuyant notamment sur les travaux de recherche de B. Binoche, à partir desquels nous avons formulé les remarques suivantes : l'histoire des faits a chez Rousseau surtout une fonction illustrative ou conjecturale ; il s'agit avant tout de mettre en lumière ce que fut et ce que pourrait être une conduite vertueuse des hommes et des citoyens ; le Genevois est convaincu que l'homme est devenu ce qu'il est par contingence ; enfin, si la perfectibilité a rendu possible l'histoire de l'homme, il faut bien admettre avec B. Binoche que « c'est à elle *seule* » que l'on doit imputer les malheurs de celui-ci.

3.3.1 La question de l'origine et le rôle de l'état de nature chez Rousseau

3.3.1.1 Les fonctions de l'état de nature

Dans une conférence²¹³⁹ donnée en 2017, interrogeant le rôle de l'état de nature chez Rousseau, Patrick Hochart, spécialiste de l'œuvre du Genevois, a relevé deux principales fonctions. S'agissant de la première, l'état de la nature serait utile, en tant que principe moral,

²¹³⁸ *L'action des normes. Éléments pour une théorie de la gouvernance*. Sherbrooke, 2009. Cité par Giovanni Lobrano, « Lo schema giusromanistico di J.-J. Rousseau », p. 86. In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

²¹³⁹ Patrick Hochart. « À quoi sert l'état de nature ? ». Communication orale du 24 mars 2017 dans le cadre du séminaire annuel du Groupe d'Études dédié à Jean-Jacques Rousseau. Université Sorbonne Nouvelle Paris III. Texte consulté à l'adresse URL suivante : <http://www.centre-rousseau.fr/component/k2/item/274-a-quoi-sert-l-État-de-nature>

pour « bien juger de notre état présent ». Il s'agit de « [...] de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent »²¹⁴⁰.

À ce titre, il sert « à rabattre notre orgueil sur les avantages de l'état civil »²¹⁴¹, à rabattre celui des hommes civils qui sont fiers de leur esclavage²¹⁴², à faire déplorer aux hommes l'aveuglement qui les fait courir à toutes les misères²¹⁴³. La supposition de l'état de nature, cette « condition primitive » est donc propre à critiquer l'état civil et à tenter de détruire les erreurs les préjugés de celui-ci. C'est pourquoi, Rousseau écrit :

Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer dans le tableau du véritable état de nature combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos écrivains²¹⁴⁴.

Dans cette fonction soulignée par P. Hochart, l'état de nature « fournit non pas un fondement, mais serait un « critère indirect et négatif » de jugement de l'état civil, afin de juger de ce qui n'est pas dans notre nature, de ce qui est contre-naturel, « pour nous dégriser des vapeurs de notre amour-propre de civilisés »²¹⁴⁵. Ainsi, l'état de nature aurait ce rôle de dégriser les hommes de leur état civil, il aurait alors un « statut de repère »²¹⁴⁶, une sorte de balise dans l'exubérance de l'état civil qui permettrait aux hommes d'en « bien juger » sans se laisser influencer par leurs semblables, ainsi que l'écrit Rousseau dans son introduction au second *Discours* : « Ô Homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute ; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont des menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle, sera vrai »²¹⁴⁷.

La référence à l'état de nature nous montre ce que l'état civil ne devrait pas être, en nous plaçant en état de prendre conscience en quoi la marche de l'humanité s'est écartée de ce que Rousseau nomme « la marche de la nature »²¹⁴⁸ par l'introduction de dispositions contre-

²¹⁴⁰ Préface, second *Discours*, OC III, p. 123.

²¹⁴¹ Hochart, *ibid.*, 2017.

²¹⁴² Ils sont à la fois fiers de leur esclavage et parlent « avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partager » (Second *Discours*, OC III, p. 192).

²¹⁴³ Cf. la célèbre note IX du second *Discours* : « déplorer l'aveuglement de l'homme qui, pour nourrir son fol orgueil et je ne sais quelle vaine admiration de lui-même, le fait courir avec ardeur après toutes les misères dont il est susceptible, et que la bienfaisante Nature avait pris soin d'écarter de lui » (OC III, p. 202).

²¹⁴⁴ Second *Discours*, OC III, p. 160.

²¹⁴⁵ Hochart, *ibid.*, 2017.

²¹⁴⁶ *Ibid.*

²¹⁴⁷ OC III, p. 133.

²¹⁴⁸ Préface, *Émile*, OC IV, p. 242.

naturelles. Suivant cette idée, toute atteinte à la liberté est contre-nature. Dès lors, on comprend que le contrat social de Rousseau, à la différence de celui de Hobbes, doit garantir que chacun « reste aussi libre qu'auparavant »²¹⁴⁹. C'est à cette condition de préservation de la liberté que ce pacte entérinant le passage de l'homme naturel à l'homme civil (de la liberté naturelle à la liberté civile²¹⁵⁰) peut être admis comme étant « convenable à des hommes, et [...] [n'ayant] rien de contraire aux lois naturelles »²¹⁵¹. Aussi, Rousseau fait-il un constat critique de l'homme « né libre » et qui se trouve « partout [...] dans les fers »²¹⁵². L'homme civil est mis « en contradiction avec soi »²¹⁵³, il est « fier de son esclavage »²¹⁵⁴. Le philosophe genevois souligne ici le non-respect des lois naturelles, lesquelles consistent à proscrire toute dépendance de l'homme à l'homme. Son « contrat social » cherche à satisfaire à cette exigence, puisque chaque individu « se donnant à tous ne se donne à personne »²¹⁵⁵ n'est assujéti à personne.

Par ailleurs, dans son hypothèse théorique d'un état de nature, postulant comme Hobbes que les hommes n'ont pas toujours vécu en société, Rousseau partage aussi avec le philosophe anglais l'idée d'une recherche de la seule préservation de soi. Néanmoins, on connaît le reproche que Rousseau adresse à Hobbes, et qui se trouve résumé dans un passage bien connu : « L'erreur de Hobbes n'est [...] pas d'avoir établi l'état de guerre entre les hommes indépendants et devenus sociables²¹⁵⁶, mais d'avoir supposé cet état naturel à l'espèce, et de l'avoir donné pour cause aux vices dont il est l'effet »²¹⁵⁷. Si chez les deux auteurs, l'institution des sociétés politiques est rendue nécessaire par un état de guerre duquel il faut sortir afin de permettre la conservation du genre humain, Rousseau réfute l'idée hobbesienne d'assimiler l'état de guerre à l'état de nature. Le Genevois, à la différence de Hobbes, situe cet état de guerre à une époque où cette société naissante et les acquisitions techniques ont déjà contribué à dénaturer l'homme en le mettant en contradiction avec sa

²¹⁴⁹ CS, I, 6, OC III, p. 360.

²¹⁵⁰ cf. CS, I, 8, OC III, p. 364-365.

²¹⁵¹ LEM VI, OC III, p. 807.

²¹⁵² CS, I, 1, OC III, p. 351.

²¹⁵³ Émile, IV, OC IV, p. 491.

²¹⁵⁴ Second Discours, OC III, p. 192.

²¹⁵⁵ CS, I, 6, OC III, p. 361.

²¹⁵⁶ Sur ce point, Rousseau rejoint Hobbes : « La société naissante fit place au plus horrible état de guerre » (Second Discours, OC III, p. 176). Pour l'un comme pour l'autre, cet état de guerre généralisée (pour reprendre les termes de Hobbes) rendra nécessaire l'instauration du contrat. Mais, à la différence de Hobbes, Rousseau situe cette étape funeste au terme de l'état de nature « à une époque où la société naissante et les acquisitions techniques ont mis l'homme en contradiction avec sa nature primitive » (Jean Starobinski, *Notes et variantes sur le second Discours*, OC III, p. 1349). C'est un état où l'homme est « déjà dénaturé » mais la société civile « pas encore née » (*Ibid.*). La nature humaine n'est donc la cause de cet état de guerre, ce dernier étant « une conséquence de la propriété, c'est-à-dire l'effet d'un système de relations factices entre l'homme et le monde » (*Ibid.* : 1349-1350).

²¹⁵⁷ *Manuscrit de Genève*, I, 2, OC III, p. 288.

nature primitive. La société civile n'est pas encore née. L'état de guerre n'est donc pas primitif, mais « consécutif à la vie sociale dont il est l'effet »²¹⁵⁸.

Selon P. Hochart, une deuxième fonction de l'état de nature théorisé par Rousseau consiste « à se différencier de Hobbes et à l'instituer en adversaire intime et capital »²¹⁵⁹. Pour le Genevois, l'état de nature n'est pas, comme chez Hobbes et ses autres devanciers, l'embryon de l'état civil, il est tout différent. Le reproche de Rousseau est avant tout d'ordre méthodologique, Hobbes a employé, tout comme les jusnaturalistes, une mauvaise méthode²¹⁶⁰ - analytique, abstractive - en transposant ce qu'il voyait de l'homme civil dans l'homme naturel. Hobbes et les jusnaturalistes ont ainsi confondu à tort l'homme civil et l'homme naturel. Pour Rousseau, la voie analytique ne vaut rien en philosophie, ainsi qu'il le suggère dans le passage qui suit : « Ainsi, cette méthode analytique n'offre-t-elle qu'abysses et mystères, où le plus sage comprend le moins »²¹⁶¹.

En outre, Hochart souligne que Rousseau crée « un espace immense » entre l'état de nature et l'état civil, comme en atteste les passages suivants : « En découvrant et suivant ainsi les routes oubliées et perdues qui de l'état Naturel ont dû mener l'homme à l'état Civil [...] tout lecteur attentif ne pourra qu'être frappé de l'espace immense qui sépare ces deux états »²¹⁶². Ou ailleurs encore, Rousseau écrit : « Franchissons pour un moment l'espace immense qui dut se trouver entre le pur état de Nature et le besoin des Langues »²¹⁶³.

Aussi, à mesure que l'homme civil progresse dans les connaissances en général, il devient de plus en plus difficile pour lui de connaître l'homme dans sa nature véritable. Autrement dit, à force de l'étudier, il se met hors d'état de le connaître en s'éloignant ainsi peu à peu de la simplicité et de la pureté de l'état de nature :

Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'Espèce humaine l'éloignent sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître²¹⁶⁴.

²¹⁵⁸ Dérathé, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1443.

²¹⁵⁹ Hochart, *op. cit.*, 2017.

²¹⁶⁰ Dans la Première partie du *Léviathan* intitulé « De l'homme », l'ambition affichée par Hobbes est de devenir le Galilée de la pensée politique, en fondant la science du politique, en énonçant une théorie qui aura une validité universelle, grâce à une démarche scientifique.

²¹⁶¹ *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre : Que l'état de guerre naît de l'état social*, OC III, p. 612.

²¹⁶² OC III, p. 191-92.

²¹⁶³ OC III, p. 147.

²¹⁶⁴ OC III, p. 122-23.

Le passage insensible de l'homme sauvage à l'homme policé, qui exige un temps infini²¹⁶⁵, défigure²¹⁶⁶ « l'âme humaine » jusqu'à ce qu'elle ait « pour ainsi dire, changé d'apparence, au point d'être presque méconnaissable »²¹⁶⁷. À la fin du second *Discours*, Rousseau met de nouveau en exergue l'écart qui s'est creusé entre les deux états : « l'âme et les passions humaines s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de Nature »²¹⁶⁸. Par ailleurs, pour le Genevois, l'homme de l'état de nature n'est pas un animal, car, au-delà de l'aspect physique, il faut l'envisager en tant qu'agent libre²¹⁶⁹ (d'un point de vue métaphysique) et en tant qu'il est « capable de bonheur ou de misère »²¹⁷⁰ (d'un point de vue moral). Pour P. Hochart, « sous la gouverne de l'amour de soi et de la pitié, il se trouve consentir à ce qu'il est »²¹⁷¹, à ressentir le « plaisir d'être »²¹⁷², ce « doux sentiment de l'existence »²¹⁷³ qu'il éprouve « en savourant cette existence qu'il ne voudrait pas ne pas avoir »²¹⁷⁴.

Cette mise en lumière des différentes fonctions de l'état de nature nous conduit à formuler une nouvelle interrogation. Ne peut-on pas voir dans l'état de nature (ou origine,

²¹⁶⁵ Les deux régimes de temporalité – celui de l'état de nature et celui de l'état civil – sont différents, hétérogènes. L'état de nature est décrit par Rousseau comme un état permanent, le plus stable qui soit et qui n'appartient pas au temps historique (au contraire de l'état civil) ; il est hors du temps historique, ce qui tend à exclure l'idée même d'en faire une origine d'un point de vue historique. Mais nous verrons ci-après avec L. Vincenti comment l'état de nature peut tout de même être pensé comme une origine. Pour Rousseau, il n'y a pas d'origine à l'état civil, mais une condition originaire de l'homme de laquelle il aurait pu ne pas sortir. Aussi s'agit-il de deux modes d'existence différents, ainsi que le soulignait Victor Goldschmidt, l'état de nature a un « caractère *anté-historique* : autrement que la 'préhistoire' ou la 'protohistoire', cette permanence est proprement hors de toute histoire, de tout devenir ; à peine peut-on dire qu'elle précède l'histoire, tant elle lui est hétérogène. Elle semble opposée à l'histoire, comme l'éternité au temps » (*Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris : Vrin, 1983 (2e éd.), p. 235). Comme l'écrit Rousseau à la fin de la première partie du second *Discours*, l'homme naturel aurait pu rester dans cette condition éternellement : « Après avoir montré que la *perfectibilité*, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive » (OC III, p. 162). L'état de nature rousseauiste est un état de bonté sans contraire, c'est à dire un état de pureté sans la double présence comme dans l'état civil des vices et des vertus. Pour Goldschmidt, il ne fait pas de doute que « cette opposition [entre les deux temporalités] [...] procède d'une volonté très consciente de l'auteur » (*Ibid.*).

²¹⁶⁶ Cf. la métaphore de la statue de Glaucus (Préface, second *Discours*, OC III, p. 122).

²¹⁶⁷ OC III, p. 122.

²¹⁶⁸ OC III, p.192.

²¹⁶⁹ C'est le sens de ce passage : « J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la Nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté. [...] Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre » (Second *Discours*, OC III, p. 141). S'agissant de l'entendement, la distinction entre l'animal et l'homme est une différence de degré, car l'animal a un entendement même si ce dernier est rudimentaire. Sur la question de « l'agent libre », il s'agit bien d'une différence de nature.

²¹⁷⁰ *Émile*, II, OC IV, p. 301.

²¹⁷¹ Hochart, *op. cit.*, 2017.

²¹⁷² *Émile*, *ibid.*, p. 302.

²¹⁷³ *Lettre à Voltaire du 18 août 1756*, OC IV, p. 1063.

²¹⁷⁴ Hochart, *ibid.*, 2017.

puisque'il s'agit du degré zéro de la perfectibilité) un possible, une possibilité de retrouver non pas l'origine, mais quelque chose de l'origine, qui pourrait laisser entrevoir un recommencement, une transformation historique positive. En retrouvant l'amour de soi, source de toutes les autres passions, avant ses modifications, ne peut-on pas espérer un changement positif de notre mode de vie moderne « dégénéré » ? Car, si l'état de nature est vierge de vices et de vertus, il offre alors la possibilité de construire un nouveau. Ainsi, la fonction de l'état de nature pourrait être de montrer qu'un nouveau mode de vie est possible - que l'amour de soi pourrait être source de passions autres (positives) - en s'appuyant sur la nature propre de l'homme : celle d'agent libre. Ce possible semble permis par le postulat rousseauiste selon lequel nous garderions en nous un fond naturel, même si l'oubli de la nature – dénaturation – est indispensable à l'homme civil.

3.3.1.2 Origine et transformation possible

La notion d'origine renvoie au passé mais « au passé d'un présent », à un passé qui existe dans le présent. Aussi l'origine pose-t-elle la question du rapport entre passé et présent d'une même chose ou d'un même être. Dans le texte d'une conférence²¹⁷⁵ en 2011, Luc Vincenti relève trois registres de signification de la notion d'origine lesquels procèdent des relations entre les notions d'origine de nature d'une part, de l'ambiguïté de la notion de nature elle-même d'autre part : « un registre explicatif, plus logique que chronologique, un registre moral, et un registre historique »²¹⁷⁶. Le premier, qui fait de l'origine une cause, est le sens majoritairement employé à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècles. C'est celui que Rousseau utilise dans *L'Essai sur l'origine des langues*. Dans le premier *Discours*, la notion d'origine est davantage employée par le Genevois dans un sens moral, c'est le cas notamment au passage consacré à la célèbre prosopopée de Fabricius où le renvoi à l'origine, par l'intermédiaire de cette figure de style, vise à condamner la dégénérescence de la société romaine par la corruption des mœurs. Dans le second *Discours*, c'est le sens historique de la notion d'origine qui s'exprime afin de décrire le progrès de l'inégalité dans les évolutions de l'état de nature et la dégénérescence des sociétés politiques, mais « en faisant moins appel à

²¹⁷⁵ Luc Vincenti. « L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible ». Conférence prononcée en octobre 2011 lors du Colloque international de la Société Allemande de Philosophie de Langue française, organisé à Essen par Pascal Delhom et Alfred Hirsch. Consulté en ligne entre le 1^{er} et le 3 mars 2017 à l'adresse URL :

http://www.luc-vincenti.fr/conferences/rouss_essen.html

²¹⁷⁶ Vincenti, *ibid.*, 2011.

l'historiographie ou la science historique comme telle²¹⁷⁷, qu'à des 'raisonnements hypothétiques'²¹⁷⁸ ou des 'conjectures'²¹⁷⁹ »²¹⁸⁰. L'origine s'y présente à la fois comme « origine de l'inégalité dans les transformations successives de l'existence humaine » et comme « origine absolue, ou état de pure nature, sur fond duquel se détache ces transformations, nous permettant de les apercevoir comme telles, comme des transformations donc, qui, soumises aux conditions de l'existence historique, peuvent ne pas perdurer, tout comme elles auraient pu ne pas se produire »²¹⁸¹. Aussi, la distinction courante entre origine chronologique et origine logique (genèse) ne peut s'appliquer à Rousseau, car, dans son anthropologie philosophique, le Genevois fait de l'état de nature le siège de la nature première et originelle, ce qui marque une différence avec les autres penseurs du droit de nature. Ainsi que le relève L. Vincenti à la suite de Victor Goldschmidt²¹⁸², l'état de nature pensé par Rousseau est plus que l'état social dépourvu de pouvoir commun, comme c'est le cas chez Hobbes. Il s'agit d'un véritable état, un état qui dure.

Nous l'avons souligné précédemment, Rousseau affirme que ses contemporains ainsi que les juristes et philosophes du siècle précédent n'ont pas réussi à saisir le pur état de nature²¹⁸³, et se présente alors comme « le penseur de l'origine »²¹⁸⁴. Mais, l'« origine absolue » dans la pensée de Rousseau n'est pas une explication. Le chercheur fonde cet argument sur les occurrences régulières de la figure du hasard au début de la deuxième partie du second *Discours*, le « funeste hasard »²¹⁸⁵ qui intervient à différentes reprises au cours du récit des évolutions de l'état de nature. Il s'agit du hasard des découvertes qui permettent le perfectionnement de la raison humaine, c'est le cas de la découverte du feu notamment qui ouvre la période du « troisième » et dernier état de nature, une période marquée par le développement de la métallurgie et l'agriculture qui conduit à l'accumulation de la propriété. La présence récurrente de ce hasard montre que « la cause de notre état actuel, modification de notre nature, n'appartient pas à notre nature »²¹⁸⁶. C'est le cas par exemple des catastrophes climatiques qui contraignent les hommes à vivre ensemble et à passer ainsi de la « première »

²¹⁷⁷ Science historique qui fait défaut pour les premiers âges. Cf. la fin de la première partie du second *Discours* (OC III, p. 163).

²¹⁷⁸ Introduction au second *Discours*, OC III, p. 133.

²¹⁷⁹ Préface au second *Discours*, OC III, p. 123.

²¹⁸⁰ Vincenti, « L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible », *op. cit.*, 2011.

²¹⁸¹ *Ibid.*

²¹⁸² Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, Paris, Vrin, 1983 (2e éd.), p. 218.

²¹⁸³ Second *Discours*, Introduction, OC III, p. 132.

²¹⁸⁴ Vincenti, *ibid.*, 2011.

²¹⁸⁵ Second *Discours*, OC III, p. 171. Et aussi les « circonstances extraordinaires » (*Ibid.*, p. 172).

²¹⁸⁶ Vincenti, *ibid.*, 2011.

à la deuxième étape de l'état de nature²¹⁸⁷. Cette nécessité et le hasard remplissent la même fonction qui consiste à « éloigner de la nature première, origine absolue ou état primitif, tout ce qui provoque la dégénérescence ». Grâce à cette mise à distance, « la pureté de l'état primitif au nom duquel sera jugé et condamné notre état présent » est préservée²¹⁸⁸. Ainsi, puisque l'origine n'est pas cause, elle peut être principe du jugement moral ; cette fonction est utilisée par Rousseau dans le premier *Discours* ainsi que dans la préface au second *Discours*. Mais, la fonction morale de l'origine se limite à un jugement, c'est à dire que l'origine n'est pas un principe d'action morale, car elle « ne nous indique pas le monde qu'il faut réaliser, en retrouvant par exemple notre état primitif²¹⁸⁹ »²¹⁹⁰. L. Vincenti indique que le refus rousseauiste de faire de l'appel à l'origine un principe d'action morale en en faisant un idéal de genre de vie à reproduire ou à atteindre est présent depuis la controverse liée au premier *Discours*²¹⁹¹ jusqu'aux Dialogues de *Rousseau juge de Jean-Jacques*²¹⁹².

Cependant, si Rousseau ne soutient pas l'idée d'un retour à l'état de nature et qu'il exclut la possibilité de retrouver l'égalité et l'innocence des premiers temps, nous suivons L. Vincenti lorsqu'il affirme qu'il ne faut pas y voir une conception radicalement pessimiste du devenir historique, qui enfermerait le genre humain dans un processus de dégénérescence infinie : « L'absence de nécessité globale du devenir historique dans son ensemble, qui interdit à l'origine d'être cause, interdit ici tout finalisme ou téléologie²¹⁹³, qui munirait l'origine d'un projet ». Aussi est-il permis « d'espérer un changement radical de notre mode de vie, nous permettant de retrouver 'quelque chose' de l'origine »²¹⁹⁴ qui romprait avec la conclusion pessimiste sur l'état civil de la note IX du second *Discours*, ce quelque chose esquissé dans le passage suivant du livre II de l'*Émile* :

Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses, on réunirait dans la République tous les avantages de l'état naturel à

²¹⁸⁷ Second *Discours*, deuxième partie, OC III, p. 168-169.

²¹⁸⁸ Vincenti, *ibid.*, 2011.

²¹⁸⁹ Ce que Rousseau rejette sans appel dans l'importante note IX du second *Discours*, où il n'est pas question de « retourner vivre dans les forêts avec les ours » (OC III, p. 207).

²¹⁹⁰ Vincenti, « L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible », *op. cit.*, 2011.

²¹⁹¹ Dans la *Réponse à Stanislas*, il affirme que ramener les hommes à la « première égalité, conservatrice de l'innocence et source de toute vertu » ne permettrait pas de purifier « leurs cœurs [...], à moins de quelque grande révolution presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourrait guérir, et qu'il est blâmable de désirer et impossible de prévoir » (OC III, p. 56).

²¹⁹² « [...] jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné » (Troisième dialogue, OC I, p. 935).

²¹⁹³ Sur ce point, nous renvoyons à la récente publication de Jacques Berchtold, qui rappelle que chez Rousseau « [il] n'y a pas de plan divin [...] même si [ce dernier] allègue la Providence » (« *Les Confessions* de Saint Augustin et celles de Rousseau », p. 30. In: BERCHTOLD, Jacques, HABIB, Claude (dir.). *Les Confessions : se dire, tout dire*. Paris : Classiques Garnier, 2015).

²¹⁹⁴ Vincenti, *ibid.*, 2011.

ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu²¹⁹⁵.

En outre, ainsi que le souligne Claude Habib : « Décrivant l'homme de la nature, Rousseau dévoile pour la première fois la tranquillité qui précède l'histoire. Il met à nu ce qui en chacun précède l'affairement, et y répugne »²¹⁹⁶. Or, de ce dévoilement de la tranquillité originelle naît, nous semble-t-il, la possibilité d'une pensée de la transformation par une prise de conscience d'une autre forme possible d'activité pour l'homme, laquelle ne tendrait pas nécessairement à « l'affairement » - c'est-à-dire à cette agitation permanente des individus dans les sociétés politiques corrompues -, mais à une activité civique principalement de vigilance ; une activité possible à la condition qu'adviennent de véritables républiques. Cette alternative pourrait surgir du plaisir éprouvé dans le pur sentiment de l'existence, ainsi que ce fut le cas après l'accident de Ménéilmontant au cours duquel Rousseau fut violemment renversé par un chien danois. Au moment « délicieux » où il reprit connaissance, il eut la sensation de naître « à la vie »²¹⁹⁷. Le retour à la conscience lui permit ainsi de faire l'expérience du sentiment de l'origine : « L'accident imprévisible renvoie à la nature éternelle [...] La violence du choc, en effaçant d'un coup la mémoire, restitue fugacement le sentiment de l'origine. L'histoire abolie, reste ce 'calme ravissant'²¹⁹⁸ qui est préférable à tout »²¹⁹⁹ ; une expérience qui laisse alors entrevoir des possibles y compris inédits.

Dans son texte, interrogeant la fonction que Rousseau assigne à l'origine absolue, L. Vincenti montre qu'elle n'est employée par le Genevois ni comme cause, ni comme principe moral et ni comme fin. Le début de la deuxième partie du second *Discours* permet tout particulièrement de comprendre le rôle du rappel de l'origine : il s'agit du moment où le deuxième homme met en garde contre les méfaits de l'action du premier homme, « qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire, *ceci est à moi* » : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne »²²⁰⁰. Cependant, Rousseau poursuit en écrivant : « Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne plus pouvoir durer comme elles

²¹⁹⁵ *Émile*, II, OC IV, p. 311.

²¹⁹⁶ Claude Habib, « S'aimer soi-même », p. 121. In : HABIB, Claude, MANENT, Pierre (dir.), *Penser l'homme : treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Classiques Garnier, 2013, (L'Europe des Lumières).

²¹⁹⁷ Deuxième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 1005.

²¹⁹⁸ « [...] un calme ravissant auquel chaque fois que je me le rappelle je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus » (*Ibid.*). Cité par C. Habib, *ibid.*

²¹⁹⁹ Claude Habib, *ibid.*, p. 123-124.

²²⁰⁰ Second *Discours*, OC III, p. 164.

étaient »²²⁰¹. Ce dernier passage confirme que « ni l'origine ni son rappel ne sont causes du devenir historique »²²⁰². Ce sont les découvertes de la métallurgie et de l'agriculture qui mettent un terme à la propriété commune et à la « sorte de propriété »²²⁰³, cette dernière établie entre les familles de la deuxième étape de l'état de nature²²⁰⁴. Dès le début de cette deuxième partie du second *Discours*, Rousseau exclut « la possibilité d'un retour en arrière, au nom d'une nécessité interne au développement historique », laquelle rend possible, « contre le retour en arrière, l'avènement d'une nouvelle étape de l'histoire »²²⁰⁵. Dans la phrase d'ouverture de cette deuxième partie, Rousseau souligne que le « vrai fondateur de la société civile »²²⁰⁶ n'est pas « le riche instituant le pacte social »²²⁰⁷, mais le premier propriétaire²²⁰⁸, qui dessine, dans la troisième étape de l'état de nature, la possibilité du pacte en obtenant l'accord de ses proches »²²⁰⁹. Cet acte historique de primo-appropriation (d'un terrain) marque aussi l'instauration de l'inégalité.

Ainsi, la nécessité historique dominante pourrait l'emporter sur la possibilité d'une transformation (soulignée précédemment) de l'incapacité de l'origine à être cause, en tant qu'ouverture sur un possible, indéterminé, fondé sur une contingence radicale. Mais, si c'est moins la contingence que la nécessité qui permet de comprendre pourquoi Rousseau exclut le retour à l'état de nature, alors la notion d'origine et son rappel n'auraient d'autre effet que celui de la condamnation morale qu'elle autorise. Cette interprétation pourrait du reste être décisive, compte tenu de l'importance de la morale à la fois au XVIIIe siècle et pour le philosophe genevois. Or, le rappel de l'origine apparaît dans le second *Discours*, qui décrit le développement historique et qui est le texte de l'œuvre de Rousseau qui comporte le plus d'occurrences du terme « origine ». Aussi, il semble difficile de soutenir que son rappel n'a

²²⁰¹ Second *Discours*, *ibid.* Et encore, plus loin : « [I]es choses en étant parvenues à ce point, il est facile d'imaginer le reste » (*Ibid.*, p. 174).

²²⁰² Vincenti, *op. cit.*, 2011.

²²⁰³ Second *Discours*, OC III, p. 167.

²²⁰⁴ Vincenti, « L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible », *op. cit.*, 2011.

²²⁰⁵ *Ibid.*

²²⁰⁶ Second *Discours*, OC III, p. 164. Notons que la société civile n'est pas encore une société politique au sens où bien que des « rapports d'appropriation et de domination » soient établis, ils ne sont pas encore « garantis par des institutions juridico-politiques » (Blaise Bachofen, Bruno Bernardi. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : GF-Flammarion, 2008, p. 243 en note).

²²⁰⁷ Afin de mettre un terme à l'état de guerre : « [...] après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il [le riche] inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. 'Unissons-nous', leur dit-il, 'pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient » (OC III, p. 177).

²²⁰⁸ Ce premier occupant qui tente de légitimer sa propriété par le travail : « C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété » (OC III, p. 173).

²²⁰⁹ Vincenti, *ibid.*, 2011.

pour fonction qu'une simple condamnation morale. Car, dans ce cas, comment pourrait-on expliquer l'importance accordée par le Genevois au rappel de l'origine si ce dernier n'intervient pas dans l'histoire ? Aussi L. Vincenti, selon un point de vue dialogique sur la pensée rousseauiste en ce qu'il permet de penser ensemble deux logiques sans les opposer et tout en conservant leur dualité, soutient-il qu'il faut, pour comprendre le rôle du rappel à l'origine, « composer » les deux thèses : « celle qui sauve le rappel à l'origine en permettant de construire un espoir fondé sur une contingence radicale, et celle qui, au nom de la nécessité, exclut l'origine de la transformation historique ». Selon cette approche, le chercheur revient « de la nécessité historique vers une positivité de l'origine comme possibilité d'institution d'une société nouvelle »²²¹⁰, ce qui met alors en lumière le législateur²²¹¹ en tant que figure incarnant le rappel à l'origine, le personnage capable de proposer des institutions légitimes à des hommes parvenus au terme de la dégénérescence du politique²²¹².

Quelques pages avant la fin du second *Discours*, Rousseau décrit ce stade de « l'extrême inégalité des conditions et des fortunes »²²¹³, celui de la dégénérescence extrême du politique devenant « despotisme », où les peuples n'ont « plus de chefs ni de lois, mais seulement des tyrans²²¹⁴ » et où il cesse « d'être question de mœurs et de vertu », celui du « dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis »²²¹⁵. Ce point de dégénérescence du politique, atteint suite au « progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions »²²¹⁶, est le « terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime »²²¹⁷.

²²¹⁰ Vincenti, *ibid.*, 2011.

²²¹¹ Pour approfondir la question de l'institution du politique, nous renvoyons à la publication d'une conférence de L. Vincenti, qui confronte les prises de parole des différents personnages dans ce moment (l'objecteur nostalgique des origines ; l'instituteur politique : le riche ou le législateur) : « Rousseau et les révolutions de l'histoire ». In : Luc VINCENTI (dir.). *Rousseau et le Marxisme*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

²²¹² « C'est dans ces circonstances où le corps politique était près à se dissoudre que parut le Législateur [ici Lycurgue]. » (*Fragments politiques*, OC III, p. 541).

²²¹³ Second *Discours*, OC III, p. 190.

²²¹⁴ En distinguant ici le chef du tyran ou despote, Rousseau pose en creux la possibilité d'instituer un exécutif effectivement subordonné au législatif - à savoir le « chef » - , susceptible de garantir au peuple l'exercice du pouvoir souverain, préservant par là même sa liberté : « les peuples se sont donné des chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir » (Second *Discours*, OC III, p. 181).

²²¹⁵ Le passage se poursuit ainsi « : c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption » (OC III, p. 191).

²²¹⁶ OC III, p. 187.

²²¹⁷ *Ibid.*

Si la figure du législateur est quasi absente du second *Discours* alors qu'elle occupe une place importante dans le *Contrat social* - et pas uniquement au chapitre VII du livre II -, d'après L. Vincenti, cela « nous indique que l'articulation des deux ouvrages, et de leurs deux temporalités, historique et génétique, a lieu à ce moment où le politique touche au terme de sa dégénérescence. Lorsqu'il s'agit de rapprocher le gouvernement de l'institution légitime, le rappel de l'origine se manifeste dans l'exigence de légitimité, cette légitimité reposant sur le respect de notre nature »²²¹⁸, c'est-à-dire de sa composante essentielle au plan politique : la liberté²²¹⁹. L'institution de la société politique légitime (CS) sur le respect de la liberté vient alors résoudre les conflits provoqués par l'accumulation de la propriété (second *Discours*) et inaugure une époque nouvelle. Dans cette transformation du devenir historique, la propriété représente la nécessité de ce dernier dans lequel il faut s'inscrire, et la liberté, composante essentielle de la nature humaine, représente à la fois l'origine et ce qui permet de modifier ou de transformer la nécessité pour en voir émerger une société nouvelle. Au chapitre VIII du livre I du CS, la liberté et la propriété sont les deux points de vue permettant de saisir le passage à l'état civil. Aussi, L. Vincenti affirme-t-il s'agissant de la question du balancement entre la « contingence radicale » - sur laquelle s'appuie « la conception d'un rappel de l'origine comme champ de possible » - et « la nécessité du processus historique », d'une part que la liberté représentant l'origine est « retrouvée avec la nouveauté de l'état civil [...], [...] restaurée [...] par l'institution de l'État », d'autre part que la propriété représentant la nécessité sur laquelle il faut prendre appui « se trouve confirmée en se transformant, de possession personnelle en propriété collective puis immédiatement en propriété personnelle, reconnue et défendue par la force publique »²²²⁰. Origine/possibles et nécessité constituent alors « deux séries [...] respectivement incarnées au moment du changement de société par la liberté et la propriété », dont le rapport « montre comment l'appel à notre nature peut-être facteur de transformation historique »²²²¹. Si la figure de l'origine demeure toujours un facteur essentiel de transformation possible, c'est parce qu'« elle demeure toujours là, dans sa simple possibilité, sous la forme originare qu'aucune dégénérescence ne peut définitivement occulter²²²² »²²²³. En effet, l'origine demeure toujours là « comme une composante essentielle

²²¹⁸ Vincenti, *op. cit.*, 2011.

²²¹⁹ Cf. CS, I, 6, OC III, p. 360-361.

²²²⁰ Vincenti, *ibid.*, 2011.

²²²¹ *Ibid.*

²²²² C'est précisément le fait qu'elle ne soit jamais totalement occultée qui fait de l'origine une puissance des possibles. Sa persistance est un point commun avec l'amour de soi, cette deuxième composante de notre nature : « [l]a source de nos passions [...] la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit » (*Émile* IV, OC IV, p. 491). Il semble en aller de même de la volonté générale, dont l'expression est condition de liberté des

et indéracinable de notre nature qui, si elle permet d'exiger en droit la réalisation d'une société préservant et développant notre nature, rend aussi possible cette réalisation dans les faits »²²²⁴.

En outre, la persistance de l'origine comme horizon des transformations possibles permet aussi « d'orienter le développement indéterminé de la perfectibilité²²²⁵, expression de la contingence radicale, vers la perfection ou réalisation des dispositions de notre nature »²²²⁶. Souvenons-nous que cette notion introduite par Rousseau dans le second *Discours* désigne un processus de développement des facultés intellectuelles et affectives marqué par l'imprévisibilité des usages et des effets de celles-ci. Par conséquent, ces facultés peuvent mener les hommes vers le meilleur (les bonnes mœurs, l'autonomie, la justice), comme vers le pire (des mœurs corrompues, la soumission-domination, l'injustice).

Ainsi, au-delà de la seule fonction de description de la dégénérescence, l'origine absolue dans les textes historiques et politiques de Rousseau occupe aussi celle permettant de penser le surgissement d'une nouvelle société. En s'appuyant sur cette mise en exergue de la fonction de l'origine en tant que transformation possible de la société, il semble permis de penser que la critique rousseauiste de la démocratie - notamment la démocratie genevoise de son temps (critique de ce qu'elle est au plan pratique) et la démocratie représentative (laquelle apparaît à son époque et est devenue très majoritaire aujourd'hui) - prenne ses racines fondamentales dans l'utilisation de l'origine comme une sorte de grille de lecture critique des sociétés politiques, dont les critères de jugement seraient l'amour de soi et la liberté conditionnée par l'expression de la volonté générale. En somme, la démocratie telle qu'elle est - genevoise (au XVIIIe siècle) ou contemporaine - ne serait pas propice à voir surgir une nouvelle société permettant de retrouver l'amour de soi et de garantir la liberté, les deux composantes essentielles de la nature humaine, afin d'éviter que « l'homme [ne] se trouve hors de la nature et [ne] se met[te] en contradiction avec soi »²²²⁷. Peut-on alors voir dans la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique - thèse que nous avons défendue dans notre deuxième partie -, la nécessité de passer par une étape intermédiaire

citoyens. Celle-ci « peut errer », mais non être détruite (sur son caractère indestructible, voir le chapitre I du livre IV du *CS*).

²²²³ Vincenti, *ibid.*, 2011.

²²²⁴ *Ibid.*

²²²⁵ L'état de nature originaire représentant « le degré zéro de la perfectibilité » (sur ce point, cf. : Patrick Hochart. « À quoi sert l'état de nature ? ». Communication orale du 24 mars 2017 dans le cadre du séminaire annuel du Groupe d'Études dédié à Jean-Jacques Rousseau. Université Sorbonne Nouvelle Paris III. Texte consultable à l'adresse URL suivante: <http://www.centre-rousseau.fr/component/k2/item/274-a-quoi-sert-l-État-de-nature>).

²²²⁶ Vincenti, « L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible », *ibid.*

²²²⁷ *Émile* IV, OC IV, p. 491.

(laquelle serait rendue nécessaire par le constat que les hommes sont « tels qu'ils sont » et non tels qu'ils devraient être) afin de pouvoir parvenir à la réalisation d'une démocratie véritable ? Le gouvernement de type aristocratique serait ainsi une transformation intermédiaire nécessaire afin de rendre possible le surgissement d'une nouvelle société. La figure du législateur mais aussi celle du gouverneur d'Émile pourraient faire partie intégrante de cette étape intermédiaire. Car, même si le législateur ne commande pas aux hommes, il est toutefois peut-être envisageable, du point de vue de l'histoire de la philosophie politique, d'établir un rapport avec la figure du despote éclairé ?

3.3.2 Persistance de l'amour de soi et possibilité d'expression de la volonté générale : une perspective de transformation

Le fil conducteur de ce chapitre tient au rapport entre la persistance de l'amour de soi et la possibilité d'expression de la volonté générale. Notre présupposé est ici qu'une transformation des sociétés politiques n'est possible qu'à la condition que la volonté générale s'exprime véritablement dans ces dernières. Cette exigence fonde aussi la distinction entre intervention faible et intervention forte. Elle permet encore de mesurer l'importance de l'actualisation de la vertu politique.

Il est en outre utile de rappeler que les trois caractères essentiels de la nature humaine chez Rousseau sont l'amour de soi, la liberté et la perfectibilité. Ils définissent la nature commune à tous les individus. Ainsi, l'égalité de liberté est constitutive de la nature humaine. En outre, dans le rousseauisme, la nature de l'homme semble aussi se rapporter à une dimension métaphysique en désignant aussi ce qui est conforme en chacun à l'ordre de la nature.

3.3.2.1 Une transformation possible via l'origine (transparence de l'« être ») : l'homme responsable de son histoire

Partant ainsi de l'homme responsable de son histoire, nous interrogeons la possibilité de cette transformation via l'origine, en retrouvant la transparence de l'« être ».

L'histoire occupe une place importante dans l'œuvre de Rousseau qui en déploie une conception originale, que décrit Marc-Vincent Howlett : « Il n'y a pas chez Rousseau de téléologie de l'histoire. [...] L'histoire est, en dernière analyse, tout entière affaire d'hommes,

elle s'enracine dans leur liberté et n'engage aucune autre force que celle que les hommes sont capables de déployer »²²²⁸. Franck Tinland relève également l'originalité du rapport de Rousseau à l'histoire :

Rousseau est l'un des premiers à avoir lié la recherche de ce qui convient aux hommes à l'idée selon laquelle ceux-ci sont devenus ce qu'ils sont dans le cadre d'une double histoire, individuelle et collective. La liberté est à la fois ce qui rend possible une telle entreprise et ce pour quoi, en vue de quoi elle mérite d'être conduite²²²⁹.

Rousseau insiste sur le fait que l'homme est responsable de sa propre histoire. Nous l'avons vu plus haut, la cause du mal se trouve dans la responsabilité de l'homme civil qui a recouvert l'homme essentiel d'un voile de facticité et de duplicité, au point de le défigurer telle la statue de Glaucus. Dans le deuxième *Dialogue*, Rousseau fait succéder deux étapes distinctes dans l'histoire de la socialité : la première est celle de la « sensibilité positive » des sociétés naissantes, dont le point d'orgue est l'âge d'or des cabanes ; la seconde est celle de la « sensibilité négative »²²³⁰ des sociétés accomplies et de la nature humaine pervertie. Dans ces dernières, nous le savons, la bonté de l'homme essentiel se défigure sous l'effet corruptif de relations sociales mal instituées qui opèrent une scission entre être et paraître²²³¹, entre authenticité/sincérité et duplicité, entre originel et factice/artificiel, entre innocence et culpabilité. Pourtant, partant de l'homme naturel fait pour devenir sociable et de sa liberté constitutive, une autre histoire eût été possible si l'homme avait fait un meilleur usage de cette dernière.

Rome, la vertueuse république si souvent admirée par le Genevois n'échappe pas à la déchéance provoquée par son attrait pour l'apparence, elle perd son « être » dans le luxe et les conquêtes. Aussi Rousseau s'exclame-t-il : « Insensés, qu'avez-vous fait ? »²²³².

²²²⁸ *La Nation dans l'histoire*. In : *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*. Actes du IIe Colloque international de Montmorency (27 septembre - 4 octobre 1995). Paris : Honoré Champion et Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001, p. 73.

²²²⁹ *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*. Paris : P.U.F., 1988, p. 75.

²²³⁰ « La sensibilité positive dérive immédiatement de l'amour de soi. Il est très naturel que celui qui s'aime cherche à étendre son être et ses jouissances, et à s'approprier par l'attachement ce qu'il sent devoir être un bien pour lui : ceci est une pure affaire de sentiment où la réflexion n'entre pour rien. Mais sitôt que cet amour absolu dégénère en amour-propre et comparatif, il produit la sensibilité négative ; parce qu'aussitôt qu'on prend l'habitude de se mesurer avec d'autres, et de se transporter hors de soi pour s'assigner la première et meilleure place, il est impossible de ne pas prendre en aversion tout ce qui nous surpasse [...] Dès qu'on a commencé de se mesurer ainsi l'on ne cesse plus, et le cœur ne sait plus s'occuper désormais qu'à mettre tout le monde au-dessous de nous » (Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 805-806).

²²³¹ « La rupture entre l'être et le paraître engendre d'autres conflits, comme une série d'échos amplifiés : rupture entre le bien et le mal (entre les bons et les méchants), rupture entre la nature et la société, entre l'homme et ses dieux, entre l'homme et lui-même. Enfin, l'histoire entière se divise en un *avant* et un *après* : auparavant il y avait des patries et des citoyens ; maintenant il n'y en a plus » (Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1979, p. 15).

²²³² Premier *Discours*, OC III, p. 14.

Cette déchéance, dont l'origine est donc explicable par des raisons strictement humaines, et qui est rendue possible par la perfectibilité de l'homme lui permettant d'ajouter aux dons de la nature ses propres inventions, a orienté « l'histoire universelle, alourdie du poids sans cesse croissant de nos artifices et de notre orgueil », vers « une chute accélérée dans la corruption »²²³³. Mais comme la chute²²³⁴ est l'œuvre de l'homme, qu'elle est un accident de l'histoire humaine, « il faut admettre que l'homme n'est pas naturellement condamné à vivre dans la défiance, dans l'opacité, et dans les vices qui les escortent »²²³⁵. Aussi les hommes peuvent-ils « refaire » ou « défaire l'histoire, en vue de retrouver la transparence perdue », car l'« essence de l'homme n'est pas compromise, mais seulement sa situation historique »²²³⁶. Aussi, nous suivons Jean Starobinski lorsqu'il écrit que, puisque « l'avènement du mal a été un fait historique, la lutte contre le mal appartient aussi à l'homme dans l'histoire »²²³⁷.

Puisque le siège de la responsabilité du mal se trouve dans l'homme en sa qualité d'agent libre, que par conséquent le problème du mal n'est pas d'ordre théologique mais moral et politique, alors une action de l'homme et une transformation de la société demeurent possibles du fait de sa liberté constitutive, qui peut le conduire à prendre les décisions nécessaires afin de retirer le voile masquant la vérité, un dévoilement qui passe par une éducation adéquate de l'individu (*Émile*) et l'organisation politique légitime de la collectivité (*DEP, CS*), autant de dispositifs qui permettent d'envisager ou qui laissent entrevoir « l'idée du bonheur futur du genre humain »²²³⁸. Ainsi, les hommes peuvent espérer une transformation des sociétés politiques à condition qu'ils puissent se donner des lois qui leur conviennent. Dans la *Préface à Narcisse*, Rousseau soutient que les vices du monde moderne « n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné »²²³⁹. Il faut ici, nous semble-t-il, comprendre à la fois que les hommes sont gouvernés par de mauvaises lois, des lois qui ne leur conviennent pas, et que les lois sont mal ou non appliquées.

Une solution au problème du mal est envisageable avec un art éducatif et politique, qui proposerait des moyens adéquats à la sauvegarde dans l'homme puis dans le citoyen de la

²²³³ Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, op. cit., p. 23-24.

²²³⁴ Chez Rousseau, l'homme en société subit une déflexion, il s'écarte de l'ordre.

²²³⁵ *Ibid.*, p. 24.

²²³⁶ *Ibid.*

²²³⁷ *Ibid.*

²²³⁸ Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 829.

²²³⁹ OC II, p. 969. Dès lors, on peut mesurer l'importance que revêt chez notre auteur la recherche du type de gouvernement qui permettra de lutter le plus efficacement contre la corruption morale et la dégénérescence politique qui conduisent à l'injustice parmi les hommes. Une « bonne » organisation politique pourrait permettre d'envisager un dépassement de la situation historique viciée des sociétés telles qu'elles sont, ce qui rend patent une fois de plus la place centrale qu'occupe la théorie du gouvernement dans l'œuvre de notre auteur

rectitude des mouvements de la nature, nécessairement toujours droits, parce qu'ils concourent à l'ordonnement parfait de la nature, institué par l'Auteur des choses. On trouve les pistes et les conditions de ce changement possible dans l'*Émile* pour ce qui est de l'individu, et dans le *CS* s'agissant des sociétés politiques.

En outre, J. Starobinski relève, dans les différents écrits de Rousseau, une « *unité d'intention* qui vise à la sauvegarde ou à la restitution de la transparence compromise. Dans l'appel passionné que Rousseau adresse à ses contemporains, il peut n'y avoir rien de plus qu'une invitation à cultiver la morale de la bonne volonté et de la bonne conscience, et on peut y lire aussi une invitation à transformer la société par l'action politique effective »²²⁴⁰. Alors que le célèbre commentateur de Rousseau y voit une « ambiguïté », n'est-il possible de voir ces deux invitations comme allant de pair, ou plutôt d'envisager la première comme un préalable ou une condition de possibilité de la seconde ? Quoi qu'il en soit, cette intention d'un « *retour de la transparence* », de « se libérer du mensonge », implique de se poser « la question des *moyens* (qui sont divers et contradictoires) et de l'*action*, qui peut échouer comme elle peut réussir, et qui risque de nous faire retomber dans le monde du mensonge et de l'opacité »²²⁴¹.

En utilisant les mots de J. Starobinski, on peut se demander ce qu'il en est de la « transparence originelle » chez l'homme dans la société moderne observé par Rousseau ? Le Genevois semble proposer deux versions :

La première affirme que l'âme humaine a *dégénéré*, qu'elle s'est défigurée, qu'elle a subi une altération à peu près totale, pour ne jamais retrouver sa beauté première. La seconde [...], au lieu d'une déformation, évoque une sorte d'occultation : la nature primitive persiste, mais *cachée*, entourée de voiles superposés, ensevelie sous les artifices, et pourtant toujours intacte²²⁴².

La seconde version est plus optimiste et laisse entrevoir la possibilité d'une transformation positive. Pour le célèbre commentateur, Rousseau soutient les deux versions alternativement mais aussi quelquefois simultanément, l'homme ayant à la fois perdu de façon irrémédiable « son identité naturelle » et conservé en lui « l'âme originelle », laquelle est « indestructible » même lorsqu'elle est masquée par des apports externes. C'est le sens du passage sur la statue de Glaucus, le mythe platonicien repris par Rousseau dans le second *Discours* :

[...] semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée, qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée

²²⁴⁰ Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, *ibid.*, p. 25.

²²⁴¹ *Ibid.*

²²⁴² Starobinski, *ibid.*, p. 27.

au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continu des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire²²⁴³.

Dans ce passage bien connu, l'emploi par Rousseau de l'adverbe « presque » semble autoriser l'espoir de retrouver quelque chose de cette « transparence originelle » de l'âme humaine, dont la substance n'a pas été détruite²²⁴⁴ mais rendue inaccessible, bien que de manière non définitive, à la connaissance de l'homme social. Aussi n'est-ce pas « une légère entreprise » que : « [...] de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent »²²⁴⁵. L'entreprise est difficile mais pas impossible.

Résumons donc : l'origine du mal est extérieure à l'« être », elle n'altère pas l'essence de l'individu. Comme l'écrit J. Starobinski, le mal est « [r]epoussé à la périphérie de l'être, rejeté dans le monde de la relation », il n'a pas « le même statut ontologique que la 'bonté naturelle' de l'homme »²²⁴⁶. Aussi est-il permis d'espérer une transformation historique positive, puisque la dégénérescence de l'homme provient de ses « mains »²²⁴⁷ et non de son cœur. Il en est de même de la volonté générale, dont Rousseau soutient l'existence en tout un chacun. Elle peut être muette mais elle n'est pas morte. Il s'agit alors de retrouver quelque chose de la nature en nous.

²²⁴³ Préface au second *Discours*, OC III, p. 122. Cf. Platon, *La République*, X, 610e-611e. Trad. G. Leroux. Paris : GF Flammarion, 2016, p. 507-508.

²²⁴⁴ Pour le dire avec les mots de Starobinski : « Le visage de Glaucus est demeuré intact sous l'écume qui le défigure », aussi, la *nature* ne saurait être définitivement *perdue*, mais seulement *cachée*, masquée, et jamais détruite, « [t]rop puissante et peut-être trop divine pour que nous puissions la transformer ou la supprimer [...] oubliée, mais non réellement perdue [...] [il reste possible] de la retrouver présente et vivante en nous-mêmes » (Starobinski, *op. cit.*, p. 30).

²²⁴⁵ Préface au second *Discours*, OC III, p. 123.

²²⁴⁶ Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, *op. cit.*, p. 34.

²²⁴⁷ *Émile*, I, OC IV, p. 245 (déjà cité).

3.3.2.2 Retrouver quelque chose de la nature (en nous), vers la transformation : la présence infrangible de la nature en soi

Dans un article²²⁴⁸ publié en 2013, J.-L. Guichet interroge la pensée de Rousseau sur l'idée de nature, afin de déterminer en quoi celle-ci est originale dans un siècle où l'importance et la présence de cette notion relèvent de l'évidence, ainsi que l'a établi Jean Ehrard²²⁴⁹. Le fil conducteur dans cet article consiste à examiner les diverses modalités sous lesquelles Rousseau prend rapport à la nature ainsi qu'à cerner les différentes fonctions qu'il attribue à celle-ci. Au XVIIIe siècle, les résistances à l'idée de nature proviennent de courants divers : méfiance chrétienne à l'égard du paganisme, empirisme moderne réfractaire à l'idée d'un donné inné et se fondant exclusivement sur l'acquis, ou encore Voltaire pour qui la civilisation a permis l'arrachement à une nature jugée trop brute et primitive²²⁵⁰. Examinons à présent la position de Rousseau dans ce débat sur l'idée de nature :

La nature, nous dit-on, n'est que l'habitude. Que signifie cela ? N'y a-t-il pas des habitudes qu'on ne contracte que par force et qui n'étouffent jamais la nature ? Telle est, par exemple, l'habitude des plantes dont on gêne la direction verticale. La plante mise en liberté garde l'inclinaison qu'on l'a forcée à prendre : mais la sève n'a point changé pour cela sa direction primitive, et si la plante continue à végéter, son prolongement redevient vertical. Il en est de même des inclinations des hommes. [...] Nous naissons sensibles, et dès notre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin selon les jugements que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature. C'est donc à ces dispositions primitives qu'il faudrait tout rapporter²²⁵¹.

Dans ce passage, interrogeant tout sujet quant à sa propre expérience de lui-même, Rousseau fait de la sensibilité un donné originel que l'individu éprouve en lui dès la naissance, et qui se manifeste dans ses attirances et répulsions à l'égard des objets extérieurs qui l'entourent selon que ses sensations l'informent du caractère plaisant ou déplaisant de ceux-ci. Pour le Genevois, il est impossible de contester l'effectivité de ce mouvement naturel qui règle l'être de tout individu dès la naissance. Ensuite, même si cette disposition primitive

²²⁴⁸ Jean-Luc Guichet. « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle* 2013, vol. 1, n° 45, p. 249-268.

²²⁴⁹ Jean Ehrard. *L'idée de nature en France dans la première moitié du 18e siècle*, 1ère éd. Paris : SEVPEN, 1963. Paris : Albin Michel, 1994 (Cité par : J.-L. Guichet, *ibid.*, p. 249).

²²⁵⁰ Guichet, *ibid.*, p. 252.

²²⁵¹ *Émile*, I, OC IV, p. 247-248.

peut connaître un devenir susceptible d'en voiler ou d'en masquer la visibilité, celle-ci demeure toutefois toujours bien présente en soi, et la possibilité demeure toujours présente en l'individu d'éprouver la réalité de la nature en lui-même.

En outre, ce passage de l'*Émile* révèle aussi clairement le trait d'union permanent entre une nature extérieure – paysages, corps célestes - et une nature intérieure, à moi, ce qui confère à l'idée de nature, comme l'écrit Jean-Luc Guichet :

[...] une capacité extrême de sécurisation et par là de séduction en me donnant le sentiment que rien autour de moi ne peut m'être radicalement autre, en me confortant d'un sentiment d'appartenance m'incorporant à la grande collégialité des êtres de nature, de façon tout à la fois intellectuelle et affective²²⁵².

Pour le chercheur, c'est la pitié qui constitue l'actualisation la plus forte de cette capacité d'identification et de solidarité, en permettant l'extension de l'amour de soi aux autres êtres. Nous reviendrons sur ce point ci-après, notamment avec les travaux de Luc Vincenti.

Par ailleurs, si Rousseau ne formule pas de définition claire et précise de la nature, c'est certainement parce que la connaissance de la nature est un savoir intuitif et consubstantiel à chaque individu, qui en fait ainsi naturellement l'expérience. À ce propos, Jean-Luc Guichet relève que Rousseau décrit cette expérience « à un niveau euphorique très marqué, celui d'un transport des sens et de l'âme ravissant le sujet dans une véritable extase »²²⁵³, en particulier dans le passage suivant (mais dans bien d'autres encore) :

Quels temps croiriez-vous Monsieur que je me rappelle le plus souvent et le plus volontiers dans mes rêves ? [...] ce sont mes promenades solitaires, [...] ces jours rapides mais délicieux que j'ai passés tout entiers avec moi seul, [...] avec mon chien bien-aimé, [...] avec les oiseaux de la campagne et les biches de la forêt, avec la nature entière et son inconcevable auteur. [...] C'était là qu'elle semblait déployer à mes yeux une magnificence toujours nouvelle. L'or des genêts et la pourpre des bruyères frappaient mes yeux d'un luxe qui touchait mon cœur, la majesté des arbres qui me couvraient de leur ombre, la délicatesse des arbustes qui m'environnaient, l'étonnante variété des herbes et des fleurs que je foulais sous mes pieds tenaient mon esprit dans une alternative continuelle d'observation et d'admiration, m'attirant sans cesse de l'un à l'autre [...] Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux²²⁵⁴.

Il faut noter que l'extase, en tant que communion avec la nature interne et externe, n'est pas pour autant penser par Rousseau comme chemin d'accès permettant de remonter de

²²⁵² Guichet, *op. cit.*, p. 253.

²²⁵³ *Ibid.*, p. 254.

²²⁵⁴ Troisième des *Quatre lettres à M. De Malesherbes*, du 26 janvier 1762, OC I, p. 1139-1040.

la nature à Dieu dans le cadre d'une théologie naturelle, car, pour le Genevois, la connaissance de Dieu demeure inaccessible, ainsi qu'il semble l'écrire :

Je crois que si j'eusse dévoilé tous les mystères de la nature, je me serais senti dans une situation moins délicate que cette étourdissante extase à laquelle mon esprit se livrait sans retenue, et qui dans l'agitation de mes transports me faisait écrier quelquefois : Ô grand être ! ô grand être, sans pouvoir dire ni penser rien de plus²²⁵⁵.

Afin d'être en mesure de ressentir pleinement cette extase, il s'agit de se laisser porter par l'expérience immédiate et personnelle, sans faire usage de sa raison (conséquemment traduite en parole) dans une activité réflexive ou dans la recherche d'une explication. Mais, comme le souligne Jacques Berchtold, l'empirisme et le sensualisme de Rousseau ne sont pas radicaux, puisque « la part de l'apport sensuel est complétée par le présupposé d'un cadre inné », un fonds - que la nature a placé en chaque homme - lui permettant d'apprécier sur un plan moral ce qu'il est amené à ressentir. Pour le chercheur, les « certitudes au sujet de ce rapport juste à la nature » qui a connu une dénaturation progressive lors du passage de l'homme de la nature à l'homme de l'homme « constituent véritablement le centre et le fondement du message philosophique (moral et antimatérialiste) de Rousseau » :

La jouissance personnelle de la Nature est indissociable de l'éveil du sentiment intérieur qui convainc Rousseau de l'existence de Dieu : l'émerveillement et la reconnaissance devant le spectacle de la nature implique nécessairement aussi [...] un fonds intérieur inné correspondant, le sentiment religieux²²⁵⁶.

Si Rousseau accorde une telle confiance à la nature dans ses écrits philosophiques et politiques en lui attribuant de nombreuses fonctions, c'est que, comme le souligne Jean-Luc Guichet : « La nature, c'est l'ordre vrai de l'Être, tel que créé originellement par Dieu. La beauté naturelle est le signe d'une bonté essentielle »²²⁵⁷. Ajoutons que Dieu garantit la bonté de l'ordre : « Dieu est bon, rien n'est plus manifeste ; mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe et lie chaque partie avec le tout »²²⁵⁸.

Cette conception rousseauiste de la nature comme ordre qui en fonde sa bonté, universelle, a des implications sur les plans anthropologique et éthique. En effet, l'anthropologie rousseauiste admet une nature en l'homme composée d'un ensemble de

²²⁵⁵ *Ibid.*, p. 1141.

²²⁵⁶ Jacques Berchtold. « Jean-Jacques, l'homme selon la nature ». *Dix-huitième siècle*, 2013, vol. 1, n° 45, p. 232.

²²⁵⁷ Guichet, *op. cit.*, p. 259.

²²⁵⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 593.

dispositions originaires, lesquelles ordonnent l'individu dans son rapport à lui-même ainsi que dans celui aux autres. Ces bases anthropologiques naturelles, qui vont autoriser la critique rousseauiste de la dénaturation constatée chez « l'homme de l'homme »²²⁵⁹, fournissent « une clé de lecture permettant toujours de distinguer les [deux] plans dont l'homme semble quasi inextricablement composé »²²⁶⁰, à savoir le plan de la nature - celui de « l'homme de la nature » - et le plan du devenir historique - celui de « l'homme de l'homme » -, ce dernier ayant considérablement transformé sa nature, au point de l'avoir défigurée comme la statue de Glaucus.

L'ordre originaire de la nature s'exprime en l'homme dans ses deux dispositions (naturelles) : l'amour de soi²²⁶¹ qui, réglant le rapport à soi²²⁶², assure la survie de l'individu ; et la pitié qui, réglant le rapport à autrui, permet la survie de l'espèce. Selon cet ordre, l'amour de soi et la pitié se règlent aussi réciproquement : la seconde règle la première de manière à ce qu'elle ne nuise pas autres êtres vivants, la première règle la seconde en ce qu'elle pourrait nuire à soi-même, sachant que, instinct de conservation de soi-même oblige, l'arbitrage ultime entre les deux se fait toujours en faveur de l'amour de soi. C'est le sens du passage suivant, l'action de la pitié à l'état de nature « détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs »²²⁶³.

En outre, la dimension éthique de l'ordre de la nature découle du fait qu'il permet la conservation de l'ensemble de la nature vivante sans privilège particulier, ce qui conduit Jean-Luc Guichet à en tirer la conclusion suivante : « Cette bonté est donc moins ordre de la bonté que bonté de l'ordre même »²²⁶⁴.

Le présupposé de Rousseau est que l'homme est constitutivement solidaire de l'ordre de la nature qu'il porte également en lui-même comme « équilibre de ses dispositions naturelles » ; c'est précisément ce que permettent la promenade, l'herborisation, la contemplation et la rêverie dans la nature : « [...] le sujet se ré-immmergeant dans la nature préservée expérimente une véritable restauration de sa nature. La nature exerce une pleine

²²⁵⁹ *Émile*, IV, OC IV, p. 549.

²²⁶⁰ Guichet, *ibid.*, p. 260.

²²⁶¹ Ce sentiment inné « toujours bon et toujours conforme à l'ordre » (*Émile*, IV, OC IV, p. 491). Déjà cité.

²²⁶² Ainsi que l'écrit L. Vincenti : « L'immédiateté du rapport à soi est ce qui, dans notre intériorité, est adéquat à 'l'ordre' [...] [à] la vérité du monde, à l'ensemble de ses rapports, de ses déterminations et de son sens. » (Luc Vincenti, « Conscience morale et conscience de soi : Rousseau, Kant, Fichte », Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre d'une journée d'études sur la morale organisée par S. Ansaldi en mars 2005. Consulté le 19/09/2017 à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/consc_mor_soi).

²²⁶³ *Second Discours*, OC III, p. 156.

²²⁶⁴ Guichet, *ibid.*, p. 261.

puissance thérapeutique pour le sujet désordonné qui s'y confie à nouveau »²²⁶⁵. Le sujet se reconnaît dans cette expérience de liberté et de dialogue entre paysages extérieurs et paysages intérieurs : « La nature prend sens d'espace de liberté et d'harmonie pour un sujet témoignant de lui-même, s'expérimentant et s'accomplissant dans son rapport varié et libre à une extériorité qui lui répond sans altération ni aliénation de soi »²²⁶⁶.

Cette possibilité pour l'individu de réactiver sa nature par la nature contient une puissance historique et politique. Sur ce point, J.-L. Guichet remarque qu'il n'est dès lors pas étonnant de constater que Rousseau distingue les peuples les plus susceptibles de résistance, parce qu'ils ont préservé une certaine harmonie avec la nature - tels les habitants du maquis dans les montagnes corses et ceux des vastes plaines et forêts de Pologne -, des peuples corrompus vivant dans des lieux trop urbanisés²²⁶⁷. Ce recours potentiellement salvateur à la nature prend tout son sens dans un passage de l'*Émile* décrivant le retour du printemps : « [...] mortels, vous n'êtes pas abandonnés, la nature vit encore »²²⁶⁸.

En somme, l'homme s'intègre à la nature, et la nature en lui peut avoir sur lui une action régulatrice ; ou, comme l'écrit J.-L. Guichet : « S'il faut pour l'homme se réconcilier avec la nature et en prendre soin, c'est selon Rousseau parce que celle-ci constitue pour celui-là une ressource toujours [...] disponible de sens et d'espérance d'une humanité réconciliée avec elle-même »²²⁶⁹.

3.3.2.3 Du rapport à la nature : susciter des images de l'homme essentiel

Dans l'article cité ci-avant, J. Berchtold évoque les nombreux exemples montrant la constance et l'insistance de Rousseau à employer l'hypotypose afin de susciter l'imagination de son lecteur et tenter de lui faire connaître les émotions intenses et éprouver les sentiments élémentaires que l'homme primitif pouvait ressentir, lui qui était, au moment de la jeunesse de la communauté humaine, dans un rapport juste à la nature. Il s'agit de « remettre sous les yeux des lecteurs des 'images²²⁷⁰, vives pour ressusciter le modèle oublié²²⁷¹ »²²⁷². Le

²²⁶⁵ Guichet, *ibid.*, p. 263.

²²⁶⁶ *Ibid.*, p. 264.

²²⁶⁷ *Ibid.*

²²⁶⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 680.

²²⁶⁹ Guichet, *ibid.*, p. 268.

²²⁷⁰ « Figurez-vous donc un monde idéal semblable au nôtre [...] La nature y est la même que sur notre terre, mais l'économie en est plus sensible, l'ordre en est plus marqué, le spectacle plus admirable ; les formes sont plus élégantes, les couleurs plus vives, les odeurs plus suaves » (Premier dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 668).

chercheur poursuit en relevant que « la communauté humaine élémentaire qui s'épanouirait en un tel milieu naturel serait surtout définie par la négative », les masques et les artifices sociaux lui seraient soustraits. Partant, les passions (naturellement positives) n'auraient pas encore été corrompues par la vie sociale, ne seraient pas encore devenues sophistiquées et artificielles, elles pourraient être « saisies en leur primitivité au moment proche de l'origine »²²⁷³, à savoir dans un état primitif intact (de type arcadien). Selon J. Berchtold, l'hostilité des contemporains de Rousseau à son égard s'explique par le fait qu'ils sont « mal préparés à accepter une telle avalanche de soustractions et de privatifs », aussi ne reconnaissent-ils pas « immédiatement en 'J.-J.' un bienfaiteur »²²⁷⁴.

S'appuyant notamment sur un passage²²⁷⁵ du premier dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, l'interprétation de J. Berchtold vient confirmer la possibilité d'une lecture optimiste de Rousseau, rapportée à la persistance d'une nature essentielle, non altérée, de l'homme. Le spécialiste de l'œuvre du Genevois voit dans le fait que ce dernier ait conçu les personnages de « Rousseau » et du « Français » la preuve « que sa philosophie n'engage pas, en définitive, une position pessimiste »²²⁷⁶. Ainsi, l'espoir demeure que le « bourgeon » naturel essentiellement présent en chaque Français puisse être redécouvert chez les individus du XVIIIe siècle, puisque, nous l'avons vu précédemment, « les scories nocives déposées par la mauvaise éducation et par le polissage mondain ne sont que superficielles »²²⁷⁷, elles n'ont pas altéré l'homme essentiel : « Potentiellement, la statue vive de Glaucus est susceptible d'être rendue, après un grattage attentionné, à un éclat convenable – même si cet état de lucidité rajeuni sera bien distinct de l'ancien lustre originel et premier (on ne saurait *retrograder*) »²²⁷⁸. Rousseau élabore ainsi différents dispositifs afin de diffuser son message et son système de réforme des sociétés. Citons, dans son roman épistolaire *La Nouvelle*

²²⁷¹ Le modèle de l'Âge d'or, issu notamment du mythe païen de l'Arcadie et du tableau des mœurs de la génération d'Abel et des autres patriarches plus tardifs de l'Ancien Testament.

²²⁷² Berchtold, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *op. cit.*, 2013, p. 234-235.

²²⁷³ Berchtold, *ibid.*, p. 235.

²²⁷⁴ *Ibid.*, p. 236.

²²⁷⁵ « [...] ne trouvant plus parmi les hommes ni droiture ni vérité, ni aucun de ces sentiments que je crus innés dans leurs âmes parce qu'ils l'étaient dans la mienne, et sans lesquels toute société n'est que tromperie et mensonge, je me suis retiré au-dedans de moi, et vivant entre moi et la nature [...] [j'ai puisé] dans les livres de J. J. [...] des sentiments si conformes à ceux qui m'étaient naturels, j'y sentis tant de rapport avec mes propres dispositions que seul parmi tous les Auteurs que j'ai lus il était pour moi le peintre de la nature et l'historien du cœur humain. [...] Le seul J. J. me parut chercher la vérité avec droiture et simplicité de cœur. Lui seul me parut montrer aux hommes la route du vrai bonheur en leur apprenant à distinguer la réalité de l'apparence, et l'homme de la nature de l'homme factice et fantastique que nos institutions et nos préjugés lui ont substitué : lui seul en un mot me parut dans sa véhémence inspiré par le seul amour du bien public sans vue secrète et sans intérêt personnel » (OC I, p. 727-728).

²²⁷⁶ Berchtold, *ibid.*, p. 237.

²²⁷⁷ *Ibid.*

²²⁷⁸ *Ibid.*

Héloïse, la description de la vie communautaire naturelle, ou encore, dans son traité l'*Émile*, le parcours éducatif d'un enfant hypothétique suivant au plus près les rythmes de la nature.

En outre, Jacques Berchtold souligne que chacune des « deux naissances » de Rousseau (celle biologique et celle consécutive à l'Illumination de Vincennes à l'automne 1749) eût pu le priver de la possibilité d'un rapport direct à la nature. Les dix premières années de sa vie se déroulèrent dans l'environnement urbain de Genève où « une culture livresque prématurée, reçue dans le cadre paternel »²²⁷⁹ ; une petite enfance qui aurait pu le priver de sentir la vérité de la nature. Mais, en 1722, le déménagement contraint à la campagne à Bossey-sous-Salève (à quelques kilomètres de la cité genevoise) en compagnie de son cousin Abraham, avec lequel il connaît la proximité d'un frère, sera « l'occasion d'une première immersion dans la nature »²²⁸⁰. S'agissant de la seconde naissance, cette sorte de révélation qui le pousse à écrire la vérité marque le début d'une assez longue période de treize années, de 1749 à 1762, durant laquelle il est contraint, afin de remplir la tâche qu'il s'est assignée (rédiger ses écrits à la forte visée didactique), « à un effort de vie intellectuelle parisienne 'contre nature' », et doit par conséquent « ajourner le bonheur personnel de la simple jouissance de la Nature »²²⁸¹. Il ressent le devoir de donner priorité à la formulation de sa réflexion, dans l'intention d'éclairer les hommes de son temps sur leur rapport véritable à la Nature, en énonçant de différentes manières que trouver la vérité sur l'homme exige de remonter autant que possible jusqu'à l'homme de l'état de nature, le seul qui fut dans un rapport originel et authentique à cette dernière.

Au livre XII concluant les *Confessions*, Rousseau parvient, « au terme d'un parcours d'incompréhension parmi les hommes, à se révéler *finalement* à lui-même dans les retrouvailles filiales fusionnelles avec la Mère Nature »²²⁸². Il est alors réfugié sur l'Île Saint-Pierre située sur le lac de Bienne, où il séjournera du 9 septembre au 26 octobre 1765 : « Je m'écriais parfois avec attendrissement : ô nature, ô ma mère, me voici sous ta seule garde ; il n'y a point ici d'homme adroit et fourbe qui s'interpose entre toi et moi »²²⁸³.

Par ailleurs, J. Berchtold fait remarquer que le « bonheur 'participatif' » éprouvé par Rousseau au contact de la nature « est apprécié d'abord sur un mode réceptif, puis sur un mode créatif [écriture de ses œuvres] : il l'est aussi d'un point de vue esthétique (la connaissance de la vérité se fonde sur une solidarité constatée entre le vrai, le bon et le

²²⁷⁹ Berchtold, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *op. cit.*, p. 238.

²²⁸⁰ *Ibid.*, p. 239.

²²⁸¹ *Ibid.*

²²⁸² Berchtold, *ibid.*, p. 240.

²²⁸³ *Confessions* XII, OC I, p. 644.

beau) »²²⁸⁴. À l'opposé d'une mise à distance à visée objective de l'objet « nature » qui serait conforme à la démarche scientifique moderne :

Jean-Jacques ne saurait rien trouver d'essentiel en distinguant sa subjectivité et la Nature. Qu'est-ce que la nature, disséquée en propre et abordée de façon positive sur les tables anatomiques, pourrait lui enseigner ? Ce type de connaissance (les sciences naturelles chez un disciple « scientifique » de Buffon tel Daubenton) concerne peu Rousseau chez qui la nature éclaire la subjectivité²²⁸⁵.

Le passage qui suit, extrait d'une lettre adressée à M. le Maréchal de Luxembourg en date du 20 janvier 1763 écrite alors que Rousseau fuit les persécutions consécutives à la condamnation de ses ouvrages parus en 1762, illustre parfaitement comment la nature nourrit la subjectivité, et à quel point le sentiment du moment influe sur les impressions que produisent sur nous les paysages, ici de la campagne helvétique (ses lacs, ses prés, ses bois et ses montagnes) :

Les diverses impressions que ce pays a faites sur moi à différents âges me font conclure que nos relations se rapportent toujours plus à nous qu'aux choses, et que, comme nous décrivons bien plus ce que nous sentons que ce qui est, il faudrait savoir comment était affecté l'auteur d'un voyage en l'écrivant, pour juger de combien ses peintures sont au-delà ou au-delà du vrai. Sur ce principe ne vous étonnez pas de voir devenir aride et froid sous ma plume un pays jadis si verdoyant si vivant si riant à mon gré : vous sentirez trop aisément dans ma lettre en quel temps de ma vie et en quelle saison de l'année elle a été écrite²²⁸⁶.

3.3.2.4 Bonté naturelle, amour de soi et perspectives de transformation

Rappelons que la bonté originelle est corrompue lorsque l'homme tombe de l'amour de soi dans l'amour-propre, ce dernier inhibant la pitié en introduisant la comparaison²²⁸⁷.

Un an après la publication de la *PFVS*, Rousseau réaffirme avec insistance sa thèse sur la bonté naturelle dans sa *Lettre à C. de Beaumont* - dans laquelle Rousseau il procède à un examen critique du *Mandement* de l'Archevêque de Paris - avec l'intention de « se justifier de n'avoir jamais écrit que la vérité au sujet du rapport originellement juste entre l'homme et la nature »²²⁸⁸ :

²²⁸⁴ Berchtold, *ibid.*, p. 242-243.

²²⁸⁵ *Ibid.*, p. 243.

²²⁸⁶ *Lettre de Rousseau à Charles-François-Frédéric de Montmorency-Luxembourg, maréchal-duc de Luxembourg* du 20 janvier 1763. In : *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, t. XV (janvier-mars 1763). Édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, Oxford, The Voltaire Foundation, 1972, lettre 2440, p. 48-49.

²²⁸⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 493.

²²⁸⁸ Jacques Berchtold, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *ibid.*, p. 233.

Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, [...] est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. J'ai fait voir que l'unique passion qui naît avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal ; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe. J'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels ; [...] j'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont²²⁸⁹.

Dans un passage bien connu de la lettre, le philosophe genevois résume sa doctrine de la bonté originelle. On le sait, il récuse, dans son interprétation du récit biblique de la Genèse, l'idée de l'homme pécheur. Du fait de sa perfectibilité, l'homme est seulement responsable de sa propre dénaturation, de son égarement dans la voie qu'il a suivie au cours de son développement inscrit dans l'histoire et dans la sociabilité²²⁹⁰. Sans cette dénaturation de l'homme par l'homme, chacun saurait « naturellement » que « la confiance en une Providence bienveillante et bienfaitrice gît au-dedans de nous »²²⁹¹.

Ainsi, le mal n'appartient pas à l'essence de l'homme mais à son histoire, ce qui éclaire l'expression des hommes « tels qu'ils sont » récurrente dans l'œuvre de Rousseau, et qui sous-entend qu'ils devraient être autrement, à savoir toujours bons et justes, s'ils étaient restés dans le sillage des mouvements de la nature²²⁹² garantissant l'ordre des choses.

Le passage se poursuit par un développement de la doctrine rousseauiste de l'amour de soi²²⁹³, dans lequel notre auteur conçoit l'amour de soi comme un sentiment naturel, présent en l'homme dès le début, et qui va être modifié par la pitié et dirigé par la raison : « la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme ». L'ultime transformation de l'amour de soi dans son processus de développement est la conscience (laquelle, nous l'avons vu, est surtout conscience morale) :

L'homme n'est pas un être simple ; il est composé de deux substances. [...] Cela prouvé, l'amour de soi n'est plus une passion simple ; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensible, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour développé et rendu actif porte le nom de conscience²²⁹⁴ ; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières qu'il parvient à connaître l'ordre,

²²⁸⁹ OC IV, p. 935-936.

²²⁹⁰ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 945.

²²⁹¹ Berchtold, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *ibid.*, p. 234. Cf. *Émile*, OC IV, p. 601.

²²⁹² Dans le portrait psychologique qu'il fait des hommes de son temps, Rousseau montre comment les relations sociales pervertissent les mouvements « bons » de la nature (rendant la voix de la nature inaudible).

²²⁹³ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 936-937.

²²⁹⁴ Notons que la bonté de l'homme s'exprime dans le sentiment qui le pousse à l'amour de l'ordre (« qui porte le nom de conscience ») et de la justice, un sentiment d'aimer qui satisfait son propre bien-être.

et ce n'est que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ses rapports²²⁹⁵.

Rappelons que l'homme sauvage n'étant pas encore sujet connaissant, il déploie son existence dans un monde amoral, il n'a pas encore d'existence morale²²⁹⁶, puisqu'il n'est pas placé dans les conditions sociales qui le lui permettraient. Il s'agit d'un état d'innocence ignorante du bien et du mal. Chez l'homme isolé tel que le pense Rousseau, ses rapports avec ses congénères n'étant qu'occasionnels, il n'éprouve encore aucun sentiment ou affection à l'égard de ceux-ci : « Dans cet état l'homme ne connaît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien ; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête »²²⁹⁷. En outre, il est dépourvu de sens moral et de sens de la justice, lesquels exigent une vie sociale pour se développer. Aussi, la bonté naturelle devra-t-elle en quelque sorte se transformer, dans l'existence en société, en bonté morale. Si comme l'écrit Rousseau, la bonté originelle « ne semble pas se déduire de l'indifférence au bien et au mal, naturelle à l'amour de soi »²²⁹⁸, pour autant, la bonté morale ne saurait trouver sa source ailleurs que dans ce qui est naturel en l'homme, puisqu'à l'inverse, si elle était fondée sur une base artificielle, celui-ci serait nécessairement entraîné vers les vices et non la vertu. Or, on le sait, le mouvement naturel le plus fort et qui ne quitte jamais l'homme (dans l'état naturel comme dans l'état civil) est l'amour de soi, celui qui intervient de manière primordiale dans toutes les dimensions de son existence, ainsi que le souligne Bruno Bernardi dans la préface à son commentaire de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* :

L'amour de soi est une notion centrale chez Rousseau. Non seulement il est la source de toute jouissance (il n'y en a d'autre, dit-il constamment, que 'le contentement de soi'), mais il est à la fois principe vital ('veiller à sa propre conservation'), principe politique (aucune association ne peut naître sans conservation de la liberté de ses membres), principe moral (c'est le fondement de toute moralité). L'unité et la bonté essentielle de l'homme en dépendent ; Rousseau modulera, précisera ce principe, il ne reviendra jamais dessus²²⁹⁹.

Dans une note du second *Discours* dans laquelle Rousseau définit l'amour de soi, ce dernier, avec le concours de la raison, porte à l'humanité et à la vertu : « L'amour de soi-même est un sentiment qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu »²³⁰⁰. À la

²²⁹⁵ LCB, OC IV, p. 936.

²²⁹⁶ « Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus » (Second *Discours*, OC III, p. 152).

²²⁹⁷ LCB, OC IV, p. 936.

²²⁹⁸ *Ibid.*

²²⁹⁹ Paris : GF Flammarion, 2010, p. 36-37.

²³⁰⁰ Second *Discours*, OC III, p. 219, note XV.

suite de Luc Vincenti, nous comprenons dans cette note XV que l'amour de soi « oriente la perfectibilité vers la perfection » de la nature humaine, et « nous conduit de la bonté négative de tout animal 'veillant à sa propre conservation' jusqu'à 'l'humanité et la vertu' »²³⁰¹.

Par ailleurs, remarquons que l'on ne trouve plus dans le *CS* l'opposition entre l'amour de soi et l'amour-propre du second *Discours*, mais la volonté générale opposée à la volonté particulière. On peut alors aisément remarquer une similarité dans la formulation des phrases entre les deux textes, entre l'individu du second *Discours* et le corps politique du *CS*. Il apparaît ainsi que la volonté particulière est à la volonté générale dans le *CS* ce que l'amour-propre est à l'amour de soi dans le second *Discours*.

Revenons à présent à la suite du passage de la *Lettre à Christophe de Beaumont*. Rousseau y rappelle le progrès du développement de l'homme, au cours duquel s'éveille une conscience morale et qui le conduit à la seconde étape de l'état de nature. Durant celle-ci, les hommes ayant « moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumières » sont encore « bons » :

Quand, par un développement dont j'ai montré le progrès, les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre des idées de convenance, de justice et d'ordre ; le beau moral commence à leur devenir sensible et la conscience agit. Alors ils ont des vertus, et s'ils ont aussi des vices c'est parce que leurs intérêts se croisent et que leur ambition s'éveille, à mesure que leurs lumières s'étendent. Mais tant qu'il y a moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumières, les hommes sont essentiellement bons²³⁰².

Mais, lorsque les « intérêts agités s'entrechoquent » et que l'amour de soi se pervertit en l'amour-propre par l'effet de nombreuses comparaisons, alors les hommes se précipitent inévitablement vers l'état de guerre : « l'opinion, rendant l'univers entier nécessaire à chaque homme, les rend tous ennemis nés les uns des autres et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d'autrui, alors la conscience, plus faible que les passions exaltées, est étouffée par elles »²³⁰³. Partant, poursuit Rousseau, le règne du paraître et du faux politique s'installe : « Chacun feint alors de vouloir sacrifier ses intérêts à ceux du public, et tous mentent. Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien ; aussi cet accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons »²³⁰⁴.

Enfin, relevons que Rousseau, s'adressant au destinataire de cette lettre, dévoile son intention lorsqu'il écrit l'*Émile* : « [...] voilà comment l'homme étant bon, les hommes

²³⁰¹ Luc Vincenti. *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la république*, I, 2. Paris : Kimé, 2001, p. 75.

²³⁰² *LCB*, OC IV, p. 936-937.

²³⁰³ *LCB*, OC IV, p. 937.

²³⁰⁴ *Ibid.*

deviennent méchants. C'est à chercher comment il faudrait s'y prendre pour les empêcher de devenir tels, que j'ai consacré mon Livre »²³⁰⁵. On voit ici comme l'affirme Luc Vincenti que l'écrit théorique est pensé par Rousseau comme « un principe de jugement, acte de connaissance critique »²³⁰⁶, il s'agit de montrer aux hommes qu'ils auraient pu ne pas devenir tels qu'ils sont²³⁰⁷. Sur ce point, il nous semble que les écrits de Rousseau peuvent encore remplir cette fonction sur notre modernité contemporaine, en montrant notamment qu'une autre citoyenneté est envisageable, en donnant ainsi à penser qu'une transformation des sociétés est possible et en proposant des moyens pour y parvenir, à condition de les prendre au sérieux. Nous y reviendrons plus loin. Rappelons que si une transformation est possible, c'est que Rousseau est convaincu que les changements survenus au cours de l'histoire (individuelle et collective) n'ont pu changer l'homme essentiel.

3.3.2.5 De l'amour de soi et de l'existence hors de soi, à la possibilité d'une transformation

Dans le texte d'une conférence²³⁰⁸ de 2007, Luc Vincenti s'intéresse à la possibilité d'un sentiment d'une existence hors de soi dans la pensée de Rousseau. Mû par l'amour de soi, l'homme l'est aussi par la pitié, deuxième passion primitive qu'H. Gouhier²³⁰⁹ qualifie d'« expansion sur nos semblables »²³¹⁰. La pitié constitue un cas particulier et l'illustration la plus célèbre d'existence hors de soi que Rousseau décrit dans un passage admirable du livre IV de l'*Émile* : « Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est

²³⁰⁵ À propos de l'*Émile*, Rousseau écrit dans ce passage de sa *Lettre à Christophe de Beaumont* que nous citons ici *in extenso* : « C'est à chercher comment il faudrait s'y prendre pour les [les hommes] empêcher de devenir tels, que j'ai consacré mon Livre. Je n'ai pas affirmé que dans l'ordre actuel la chose fût absolument possible ; mais j'ai bien affirmé et j'affirme encore, qu'il n'y a pour en venir à bout d'autres moyens que ceux que j'ai proposés » (OC IV, p. 937).

²³⁰⁶ Luc Vincenti, « Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques », *op. cit.*

²³⁰⁷ Cette expression rousseauiste - les hommes « tels qu'ils sont » - semble être un nœud central de compréhension du rousseauisme, une formule qui peut être entendue à la fois dans un sens négatif (les hommes sont tels qu'ils sont car ils ont été corrompus par la vie en société) et dans un sens positif (des fondements sains subsistent en eux et laissent envisager un possible, une transformation historique positive). Nous reviendrons sur ce point à la fin de cette troisième partie de notre thèse.

²³⁰⁸ Luc Vincenti. « Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau ». Conférence prononcée au Congrès mondial sur les Lumières. Montpellier, juillet 2007. Consulté à l'adresse URL suivante les 27 et 28 septembre 2017 : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/maleb_lamy_rous.html

²³⁰⁹ L. Vincenti propose à la suite d'H. Gouhier de traiter sur le même plan les deux passions primitives que sont l'amour de soi et la pitié, cette dernière étant qualifiée par Rousseau de « pur mouvement de la nature » (Second *Discours*, OC III, p. 155). Pour le philosophe natif d'Auxerre : « L'amour de soi et la pitié ne sont donc pas deux sources opposées de notre activité ; ce ne sont même pas deux inclinations divergentes à partir d'une source commune : au niveau de l'existence selon la nature, il y a un amour de soi spontanément altruiste » (H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, III. Paris : Vrin, 1984, p. 112).

²³¹⁰ H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, III, *op. cit.*, p. 111.

pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui »²³¹¹. Si, ce déplacement du sentiment, rendu possible par la pitié, autorise à parler d'une existence hors de soi, c'est parce que, comme le dit L. Vincenti, « Rousseau perçoit son existence par le sentiment »²³¹² : « Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix »²³¹³. Sur ce point, la pensée de Rousseau s'écarte de la philosophie classique s'agissant du mouvement réflexif dans lequel le sujet se reconnaît comme conscient - le *cogito* -, car le Genevois fonde cette conscience de soi moins sur une connaissance intellectuelle que sur une sorte de connaissance sensitive issue d'une perception immédiate de sa propre existence : « Je sens mon âme »²³¹⁴. Mais, ce déplacement de la sensibilité de l'individu hors de lui ne peut réellement être, comme le relève L. Vincenti, qu'un déplacement « pour ainsi dire » : « [...] quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre ; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi »²³¹⁵.

Relevons que la suite de cette note - « [...] et la raison du précepte est dans la Nature elle-même, qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister »²³¹⁶ - laisse envisager la possibilité d'un amour de soi-corps politique, à la condition que les individus ressentent (ou pensent) effectivement leur bien-être dans le corps politique ; ce qui interroge notre contexte contemporain de division ou de manque d'unité de ce dernier.

S'écartant de la thèse de F. Alquié, lequel identifiait amour de soi et conservation chez Rousseau et considérait que l'amour de soi attribué à tout être sensible ne pouvait viser que l'amour de l'existence sensible de cet être²³¹⁷, Luc Vincenti refuse de circonscrire l'amour de soi rousseauiste à la simple conservation de son être. Même si l'on considère, à partir de la définition que donne Rousseau de l'amour de soi comme « l'origine et le principe » de toutes les passions²³¹⁸, que ces dernières se limitent au sensible, le chercheur soutient en s'appuyant

²³¹¹ OC IV, p. 505-506.

²³¹² Vincenti, « Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau », *ibid.*, 2007.

²³¹³ Cinquième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 1047.

²³¹⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 590. Sur ce point, citons le commentaire de Bronislaw Baczko : « Au 'je pense, donc je suis' de Descartes, à la conscience de soi considérée comme la conscience de l'activité intellectuelle, Jean-Jacques n'oppose pas la démarche des sensualistes qui réduit l'existence à l'acte ou à la série d'actes de la perception sensible. La conscience de soi est le point de départ de toute réflexion philosophique, mais ce qui initialement donné, c'est le sentiment du *moi*, et non pas les actes de la pensée ou de la perception du sensible » (*Rousseau, solitude et communauté*, traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout, Paris, Mouton, 1974, p. 213).

²³¹⁵ *Émile*, IV, OC IV, p. 523, en note.

²³¹⁶ *Ibid.*

²³¹⁷ Ferdinand Alquié. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris : Vrin, 1974, p. 369-370.

²³¹⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 491.

sur l'éducation morale et religieuse exposée dans l'*Émile* qu'« il n'y est pas seulement question de conservation mais d'un progrès et d'un développement des facultés ». En outre, poursuit-il, « le devenir de l'amour de soi ne se limite pas au sensible, mais sa progression nous conduit jusqu'à l'amour de Dieu »²³¹⁹, comme en témoigne le passage qui suit de l'*Émile* où il s'agit de « porter dans son cœur la vertu, non seulement pour l'amour de l'ordre auquel chacun préfère toujours l'amour de soi, mais pour l'amour de l'auteur de son être, amour qui se confond avec ce même amour de soi »²³²⁰.

Le dualisme rousseauiste s'exprime dans l'amour de soi, où les deux modes d'être constitutifs de la nature de l'homme ont un bien-être différent²³²¹. Aussi, l'amour de soi rousseauiste, à la fois spirituel et corporel, ne saurait être interprété comme un simple désir de conservation.

Dans le long extrait qui suit d'une lettre adressée à M. D'Offreville le 4 octobre 1761, Rousseau insiste sur la nécessité de distinguer deux types d'intérêt :

Votre adversaire soutient que tout homme n'agit, quoi qu'il fasse, que relativement à lui-même, et que jusqu'aux actes de vertu les plus sublimes, jusqu'aux œuvres de charité les plus pures, chacun rapporte tout à soi. Vous, Monsieur, vous pensez qu'on doit faire le bien, pour le bien même sans aucun retour d'intérêt personnel, que les bonnes œuvres qu'on rapporte à soi ne sont plus des actes de vertu mais d'amour-propre [...], je dois vous avouer que je suis de l'avis de votre adversaire : car, quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous, puisque c'est nous qu'il met en œuvre [...]. Mais il faut expliquer ce mot d'intérêt [...] Il y a un intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être matériel, à la fortune, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui. Tout ce qu'on fait pour un tel intérêt ne produit qu'un bien du même ordre, comme un marchand fait son bien en vendant sa marchandise le mieux qu'il peut. [...] [Cependant] l'on ne dit pas d'un marchand qui a bien fait ses affaires qu'il s'y est comporté vertueusement. Il y a un autre intérêt qui ne tient point aux avantages de la société, qui n'est relatif qu'à nous-mêmes, au bien de notre âme, à notre bien-être absolu, et que pour cela j'appelle intérêt spirituel ou moral par opposition au premier ; intérêt qui, pour n'avoir pas des objets sensibles, matériels, n'en est pas moins vrai, pas moins grand, pas moins, solide, et pour tout dire en un mot, le seul, qui tenant intimement à notre nature, tend à notre véritable bonheur. Voilà, Monsieur, l'intérêt que la vertu se propose et qu'elle doit se proposer, sans rien ôter au mérite, à la pureté, à la bonté morale des actions qu'elle inspire²³²².

Le premier – « intérêt sensuel et palpable » –, qu'il dénonce, n'est pas, comme l'écrit L. Vincenti, l'amour de soi corporel mais l'amour des corps. Le chercheur différencie « l'amour de soi corporel » et l'« amour du corps » ; ce dernier seul « devient amour-propre » : c'est ce qu'il faut comprendre de la référence à la « bonne opinion d'autrui » : « Je

²³¹⁹ Vincenti, « Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau », *op. cit.*, 2007.

²³²⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 636.

²³²¹ Cf. le passage cité ci-devant : *Lettre à M. Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 936.

²³²² *Réponse à M. D'Offreville* du 4 octobre 1761. In: *Lettres philosophiques (de Jean-Jacques Rousseau)*, 18, présentées par Henri Gouhier. Paris : Vrin, 1974, (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 71-72.

peux user de mon corps pour développer mes facultés en éprouvant un plaisir lié à ce développement. C'est là tout autre chose que de s'abandonner à l'intérêt pécheur »²³²³ qui conduit à l'amour-propre. Au contraire, le Genevois se fait le laudateur du second type d'intérêt, qui est à la fois celui conforme à la nature de l'homme - et par conséquent peut conduire à son bonheur²³²⁴ - et l'objet que la vertu²³²⁵ doit viser. Ainsi l'homme agit-il aussi selon un « intérêt spirituel ou moral ».

3.3.2.6 La transformation passe par la redécouverte du premier moi

Selon L. Vincenti, la pitié permet d'envisager, dans la souffrance en particulier, une sensation partagée, « une sensation commune aux êtres », une « identité de sensation », laquelle doit, pour « être sentie comme telle », être « sensation de l'identique »²³²⁶, ce qui rejoint la possibilité fondamentale d'un « sentiment de l'existence commune »²³²⁷ décrit par Rousseau et identique en chacun. Mais, pour que ce sentiment repose sur une identité de sensation qui ne s'étende pas seulement à tous les êtres sensibles mais à toute la nature, « il faut que cette identité de sensation acquière une généralité et se fonde sur une objectivité qui rassemble chaque être particulier »²³²⁸. Cette objectivation passe donc par un accord du sentiment et de la raison²³²⁹, lequel constitue l'application, dans l'anthropologie et dans la morale, de la conjugaison des actions de la raison et de la conscience formulée dans la *Profession de foi* s'agissant de la métaphysique et de la théorie de la connaissance²³³⁰ : « Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la connaissance innée ; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné »²³³¹.

²³²³ Luc Vincenti. « Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau », *op. cit.*, 2007.

²³²⁴ Ainsi que l'écrit Rousseau à l'adresse de son célèbre élève : « Il faut être heureux, cher Émile ; c'est la fin de tout être sensible ; c'est le premier désir que nous imprima la nature, et le seul qui ne nous quitte jamais » (*Émile*, V, OC IV, p. 814).

²³²⁵ « [...] se plaire à bien faire est le prix d'avoir bien fait, et [...] on ne l'obtient pas avant de l'avoir mérité. Rien n'est plus aimable que la vertu, mais elle ne se montre ainsi qu'à ceux qui la possèdent » (*Lettre morale VI*, OC IV, p. 1117).

²³²⁶ Vincenti, *ibid.*, 2007.

²³²⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 582.

²³²⁸ Vincenti, *ibid.*, 2007.

²³²⁹ Les rapports entre raison et sentiment révèlent un besoin réciproque, car la première sans le second serait imparfaite : « Nous avons fait un être agissant et pensant ; il nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible ; c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment » (*Émile*, III, OC IV, p. 481).

²³³⁰ Vincenti, *ibid.*, 2007.

²³³¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 600.

L. Vincenti souligne que cet « équilibre intérieur » entre sentiment et raison²³³² se trouve à toutes les étapes du développement de la nature humaine, de l'homme naturel indépendant éprouvant « amour de soi et pitié, mais pas d'amour-propre », au citoyen conformant « sa volonté au bien-être du tout social, dont sa raison développée lui montre la généralité ». La volonté la plus générale est celle du sage car elle est la plus juste en ce qu'elle vise le bien commun. Il s'agit d'une volonté universelle qui fait prévaloir les devoirs de l'homme :

[...] les sociétés particulières étant toujours subordonnées à celles qui les contiennent, on doit obéir à celles-ci préférablement aux autres, [...] les devoirs du citoyen vont avant ceux du sénateur, et ceux de l'homme avant ceux du citoyen : mais malheureusement l'intérêt personnel se trouve toujours en raison inverse du devoir, et augmente à mesure que l'association devient plus étroite et l'engagement moins sacré ; preuve invincible que la volonté générale est toujours aussi la plus juste, et que la voix du peuple est en effet la voix de Dieu²³³³.

Si les devoirs de l'homme « vont avant » ceux du citoyen, alors on peut dire avec L. Vincenti que « [L]e sentiment de son existence est ainsi déterminé par le rang et l'identité de l'espèce humaine dans la nature, et non le rang de son individu dans la société »²³³⁴ : « Devant celui qui pense toutes les distinctions civiles disparaissent »²³³⁵. Chacun occupe alors la place que chaque être sensible doit prendre dans l'ordre du monde, « ordre dans lequel chacun de nous existe comme membre de l'espèce, individu égal à un autre, indépendamment de toutes distinctions sociales »²³³⁶.

²³³² Dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau souligne que la raison de l'homme indépendant ne suffit pas à le conduire vers la bienveillance, vers la poursuite du bien commun : « Il est faux que dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt » (II, OC III, p. 284). La raison en général ne suffit pas à fonder ce principe de vertu, ainsi que l'écrit R. D. Masters : « Reason is an insufficient basis of virtue [...] reason alone can therefore never overcome the contradiction between what is good for the individual and the common good ». (*The political philosophy of Rousseau*. Princeton : Princeton University Press, 1968, p. 75). En outre, Vincenti relève dans l'*Émile* que la notion de bienveillance permet « de trouver un fond commun à la pitié et à l'amour de soi [...] en comprenant non pas que la pitié se déduit de l'amour de soi, mais que ces deux sentiments peuvent se confondre dans une bienveillance réciproque ou symbiose affective », laquelle fonde l'universalité morale en constituant pour l'amour de soi « une sorte de soi indifférencié » (« Extase et abandon. Evanouissement de l'individu et réalisation du Moi chez J.J. Rousseau ». Conférence prononcée au colloque organisé par Anouchka Vasak, *L'Accident de Ménilmontant*, Pavillon du Carré de Baudouin, les 12 et 13 octobre 2012. Texte consulté les 29 et 30 septembre 2017 à l'adresse URL suivante : <http://www.luc-vincenti.fr/conferences/menilmontant.html>) : « Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même, et le second qui dérive du premier est d'aimer ceux qui l'approchent ; car dans l'état de faiblesse où il est il ne connaît personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit [...] Un enfant est donc naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce qui l'approche est porté à l'assister, et qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espèce » (*Émile*, IV, OC IV, p. 492).

²³³³ *DEP*, OC III, p. 246.

²³³⁴ Vincenti, « Le bien-être aux limites de l'identité », *op. cit.*, 2007.

²³³⁵ *Émile*, IV, OC IV, p. 509.

²³³⁶ Vincenti, « Extase et abandon », *op. cit.*, 2012.

Par ailleurs, dans le prolongement de la querelle²³³⁷ du quiétisme qui se produit à la fin du XVIIIe siècle et qui atteint son point culminant avec la parution de l'ouvrage de Fénelon en 1697 intitulé *Explications des maximes des saints sur la vie intérieure*, Rousseau prend position pour Malebranche en s'opposant aux quiétistes dans sa *Réponse à D'Offreville* en octobre 1761 : « je suis de l'avis de votre adversaire : car, quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous ». M. D'Offreville, proche des thèses quiétistes, soutenait « qu'on doit faire le bien pour le bien, même sans retour d'intérêt personnel »²³³⁸.

Rousseau se range du côté de Malebranche en liant ainsi le bonheur à l'amour, et caractérise l'existence hors de soi en affirmant la prééminence du bien-être sur l'être ainsi que « la nature dynamique d'une identité portée par l'amour de soi ». Cette identité dynamique, que le Genevois donne à voir chez les différentes figures de l'homme, permet d'apercevoir « l'unité de la philosophie de Rousseau, anthropologie, politique, métaphysique et morale »²³³⁹ : l'homme naturel porté vers ses semblables par la pitié, l'homme civil existant dans le « moi commun » du corps politique, et le sage dans ses extases lesquelles s'inscrivent dans un processus d'expansion hors de soi qui, via la nature entière²³⁴⁰, conduit à Dieu. Pour Luc Vincenti, cette dynamique de l'identité s'exprime de façon la plus notoire dans le moi commun du politique : « un Moi qui doit être effectivement commun pour être ressenti par tous, sans quoi la volonté générale n'existerait pas, et ce point commun à tous doit bien être un Moi, c'est-à-dire une unité sensitive, pour que chacun puisse à partir de lui sentir le bien du tout comme le sien »²³⁴¹.

²³³⁷ Cette querelle, qui connaît un nouvel épisode en particulier dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, avait opposé deux camps au siècle précédent : les uns soutenant la thèse, défendue notamment par Guyon et Fénelon, d'un pur amour (de Dieu) désintéressé ; les autres, notamment Bossuet et Malebranche (représentant l'orthodoxie catholique), défendant l'idée d'un bonheur lié à l'amour de Dieu.

²³³⁸ *Lettre à M. D'Offreville* d'octobre 1761. In : VINCENTI, Luc. *J.J. Rousseau, l'individu et la république*, I, 2. Paris : Kimé, 2001, p. 68.

²³³⁹ Vincenti, « Le bien-être aux limites de l'identité », *ibid.*, 2007.

²³⁴⁰ « Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière » (Septième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 1065-1066).

²³⁴¹ Vincenti, « Extase et abandon », *op. cit.*, 2012.

3.3.2.7 Le moi commun, condition d'existence de la volonté générale : l'amour de soi du citoyen satisfait dans le bien du tout

Ce moi commun est alors la condition d'existence de la volonté générale. Dans le rapport au moi commun, Rousseau peut alors décrire la volonté générale du corps politique comme l'amour de soi de ce corps lui-même : « cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie »²³⁴². Il s'ensuit que l'amour de soi du citoyen ne se trouve plus satisfait que dans le bien du tout, dans le bien du corps politique : le transport du « moi dans l'unité commune » implique que chaque particulier-citoyen « ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »²³⁴³.

L. Vincenti interroge la possibilité que ce déplacement de l'identité première vers le corps politique puisse être étendu « au-delà du corps politique, vers l'universel de la morale et l'ordre de l'univers »²³⁴⁴. Dans son *DEP*, Rousseau traite de cette possible extension qui exige que la même indispensable subordination des sociétés partielles à la volonté générale dans chaque État s'applique entre les « membres individuels » (les États) de la « grande ville du monde »²³⁴⁵. De cet élargissement successif, des sociétés partielles à l'État puis à l'espèce tout entière, Rousseau déduit une hiérarchie des volontés générales, volontés de plus en plus justes à mesure qu'elles deviennent plus générales et donc qu'elles visent un bien commun de plus en plus étendu jusqu'à celui de l'humanité²³⁴⁶.

À partir de cette conclusion au terme de la démonstration du Genevois, il est possible d'envisager une continuité de l'ordre intraétatique et de l'ordre interétatique. Mais, sur ce point, Rousseau se montre pessimiste quant à la possibilité que la volonté générale du politique puisse s'étendre jusqu'à l'universel de la morale²³⁴⁷, ce qui ne semble pas laisser espérer une expansion du Moi au-delà des frontières de l'État. Cette expansion paraît déjà loin d'être acquise au sein de l'État lui-même, où « l'intérêt personnel se trouve toujours en raison inverse du devoir »²³⁴⁸. La difficulté qui consiste à envisager l'extension du politique vers l'universalité du bien moral reste donc entière. Cependant, il faut tout de même reconnaître à cette expansion du moi pensée par Rousseau le caractère potentiellement fécond pour nos

²³⁴² *DEP*, OC III, p. 245.

²³⁴³ *Émile*, I, OC IV, p. 249.

²³⁴⁴ Vincenti, « Extase et abandon », *ibid.*

²³⁴⁵ OC III, p. 245.

²³⁴⁶ Citons de nouveau : « la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste » (*Ibid.*, p. 246).

²³⁴⁷ Nous poursuivrons notre interrogation sur les rapports entre morale et politique chez Rousseau à la fin du chapitre 3.3.4.3.

²³⁴⁸ *DEP*, OC III, p. 246.

démocraties, en ce qu'elle invite à réinvestir ce qui constitue la finalité du politique, à savoir le bien-être de chacun dans celui de tous.

La pensée du Genevois incarnant « la démocratie participative absolue [...] dans la réalité sensible de l'individu – l'amour de soi – »²³⁴⁹ ouvre des perspectives de réalisation d'un véritable bien commun. Dans un passage de la neuvième des *LEM* que nous avons déjà cité, Rousseau semble espérer, par la loi expression de la volonté générale qui exige la participation de tous, l'émergence d'un sentiment poussant « naturellement » à la conservation de tous, aussi puissant que le sentiment naturel de conservation de soi : « [...] il n'est pas plus dans la volonté générale de nuire à tous, que dans la volonté particulière de nuire à soi-même »²³⁵⁰.

3.3.2.8 Nature, perfectibilité et transformation possible

En suivant le fil conducteur du présent chapitre consacré, dans une perspective de transformation, à la persistance de l'amour de soi et à la possibilité d'expression de la volonté générale, nous étudions à présent les rapports entre nature, perfectibilité, amour de soi et transformation possible. En effet, la perfectibilité bien comprise et le réalisme de Rousseau permettent d'envisager une transformation. Nous nous penchons ici notamment sur l'art politique - rendu possible par la perfectibilité (laquelle structure l'histoire hypothétique du genre humain) -, lequel peut diriger l'amour de soi vers les autres citoyens.

Selon l'analyse straussienne de la perfectibilité :

Il n'y a pas vraiment de constitution naturelle de l'homme : tout ce qui est spécifiquement humain est acquis ou repose finalement sur l'artifice ou la convention. L'homme est presque infiniment perfectible [...] L'homme n'a pas une nature à proprement parler qui poserait une limite à ce qu'il peut tirer de lui-même²³⁵¹.

²³⁴⁹ Luc Vincenti (dir.). « Introduction ». In : *Rousseau et le marxisme*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2011, (Philosophie), p. 6.

²³⁵⁰ *LEMIX*, OC III, p. 891.

²³⁵¹ Léo Strauss. *Droit Naturel et Histoire*. Paris : Plon, 1953, p. 280. Voir sur la critique du thème de la plasticité : Luc Vincenti. *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, I, 1. Paris : Kimé, 2001, p. 33 sq. : « À notre époque, la primauté de la liberté sous sa forme individuelle – pouvoir de choix – est le modèle dominant pour penser sinon une nature humaine, du moins une spécificité de l'homme en général. Le triomphe du libéralisme rend plus immédiatement accessibles les interprétations qui superposent liberté et perfectibilité pour les confondre dans cette pure plasticité que représente la liberté-choix » (p. 33) ; L. Strauss soutient que Rousseau « remplace » la liberté par la perfectibilité, affirmant ainsi que, chez le Genevois, « l'homme naturel se caractérise non par la liberté mais par la perfectibilité », ce que L. Vincenti récuse, car « cette interprétation commandée par la prévalence de la liberté-choix ne correspond pas à la pensée de Rousseau » qui conçoit « une liberté-action, que d'autres pourraient appeler liberté positive ou liberté des

Or, Jean-Louis Labussière²³⁵² remarque que Rousseau écrit le contraire en affirmant qu'il y a en tout vivant des « dispositions primitives » ; et, pour ce qui concerne l'homme, « [c]es dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins avec nos opinions. Avant cette altération elles sont ce que j'appelle en nous la nature »²³⁵³. Pour Jean-Louis Labussière, cette disposition semble être la perfectibilité, et par conséquent « la nature en nous ». Ainsi, avec J.-M. Beyssade, le chercheur soutient que la perfectibilité n'est pas une « méta-faculté », mais « un propre ou une propriété, la possibilité de se perfectionner propre à toutes les facultés de l'homme »²³⁵⁴.

Aussi pour J.-L. Labussière, « la perfectibilité, du fait même qu'elle est disposition, est fort loin d'être une pure plasticité. Elle n'est même pas un pouvoir des contraires, une indétermination »²³⁵⁵. Partant de cette détermination de la perfectibilité, la « dénaturation » thématiquée par Rousseau, notamment au chapitre VII du livre II du *CS* ainsi qu'au début de l'*Émile*²³⁵⁶, ne doit pas, selon le chercheur, être interprétée « comme une démiurgie, une négation absolue, radicale, de l'état de choses existant, une mise à jour de possibilités inédites que l'histoire n'aurait pas réalisées »²³⁵⁷. Si Rousseau utilise l'expression « faire un homme », ce qui correspond à éduquer Émile, l'emploi du verbe *faire* indique qu'il ne s'agit ni d'une création, ni d'une défiguration, ni non plus d'une invitation à :

[...] prendre le parti de l'artifice, inventer un homme nouveau, puisqu'au contraire la bonne éducation doit tout rapporter aux dispositions primitives. [...] Façonner, c'est donner au petit d'homme des « habitudes conformes à la nature », autrement dit à nos dispositions, qui ne sont plus celles de l'homme primitif, puisqu'elles incluent « l'idée de bonheur ou de perfection »^{2358 2359}.

anciens ». Alors, l'histoire n'est pas le lieu de « pures possibilités » liées à la liberté-choix et à la perfectibilité en tant que pure plasticité, mais celui où « se réalisent des orientations déterminées » (p. 34) ; cette interprétation straussienne qui tend à réduire « toute consistance de l'individu naturel come agent libre, en ne privilégiant chez lui que la liberté formelle du pouvoir de choix », empêche d'ouvrir la liberté humaine vers les possibilités de l'histoire et interdit ainsi toute transformation du monde (p. 35).

²³⁵² Jean-Louis Labussière, « Rousseau et la perfectibilité : de l'individu à l'espèce », p. 107. In : Bertrand BINOCHÉ (dir.). *L'homme perfectible*. Seyssel : Champ Vallon, 2004 (Milieux), 302 p.

²³⁵³ *Émile*, I, OC IV, p. 248.

²³⁵⁴ J.-M. Beyssade, « Rousseau et la pensée du développement. Facultés virtuelles et développement chez Jean-Jacques Rousseau ». In : O. BLOCH. *Entre Forme et Nature*. Paris : B. Balan et P. Carrive édts, (Klincksieck), 1988, p. 204.

²³⁵⁵ Labussière, *ibid.*, 2004, p. 108.

²³⁵⁶ « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre » (*Émile*, I, OC IV, p. 248).

²³⁵⁷ Labussière, *ibid.*

²³⁵⁸ *Émile*, I, OC IV, p. 248.

²³⁵⁹ Labussière, *ibid.*

Aussi, bien que reposant sur sa perfectibilité, l'éducation d'*Émile* est réaliste, elle n'est pas une « possibilisation de possibles inédits »²³⁶⁰, ainsi que Rousseau l'indique lui-même dans l'explication suivante adressée à ses contemporains qui ont reçu son livre comme une chimère ou une fiction :

Si j'ai dit ce qu'il faut faire, j'ai dit ce que j'ai dû dire, il m'importe fort peu d'avoir écrit un roman. C'est un assez beau roman que celui de la nature humaine. S'il ne se trouve que dans cet écrit, est-ce ma faute ? Ce devrait être l'histoire de mon espèce : Vous qui la dépravez, c'est vous qui faites un roman de mon livre²³⁶¹.

Le même réalisme se retrouve au plan politique, où il s'agit de *faire* un citoyen, ce qui exige de lutter contre la nature : « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer²³⁶² l'homme »²³⁶³. Rendu possible par la perfectibilité, l'art politique doit donc dénaturer l'homme, c'est-à-dire diriger l'amour de soi vers les autres citoyens, « transformer » l'individu, « altérer la constitution de l'homme », mais ce, pour la « renforcer »²³⁶⁴. Aussi, le Législateur n'a pas à créer autre chose, « à inventer de l'inouï, il a à rectifier »²³⁶⁵ l'existant. Pour Rousseau, réaliste, « la cité du Contrat n'est pas une fiction »²³⁶⁶, ainsi qu'il le montre notamment au chapitre XII du livre III - à propos du peuple assemblé qui fut bien une réalité au cours de la République romaine - avec l'affirmation suivante : « De l'existant au possible la conséquence me paraît bonne »^{2367 2368}. Pour, Bertrand Binoche, tout comme l'histoire hypothétique de l'état de nature « prouvait que l'homme de l'amour-propre n'était pas une fatalité inscrite dans l'origine, [...] l'histoire empirique prouve que le présent n'est pas sans alternative concevable puisqu'il n'est inscrit dans aucune nature ». Aussi le chercheur invite-t-il à interpréter l'affirmation précédente du Genevois comme suit : « de l'ayant existé au futur possible, par-dessus un interminable présent désastreux, la conséquence est bonne »²³⁶⁹. Il s'agit pour le Genevois de montrer aux hommes de son temps « que ce qui est pourrait être mieux »²³⁷⁰, c'est-à-dire, comme l'écrit Jean-Louis

²³⁶⁰ Labussière, *op. cit.*, p. 109.

²³⁶¹ *Émile*, V, OC IV, p. 777.

²³⁶² L'associabilité naturelle de l'homme rend nécessaire cette dénaturation (cf. Blaise Bachofen. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot, 2002, p. 40 sq.).

²³⁶³ *Émile*, I, OC IV, p. 249.

²³⁶⁴ CS, II, 7, OC III, p. 381.

²³⁶⁵ Labussière, *ibid.*, p. 109.

²³⁶⁶ *Ibid.*

²³⁶⁷ CS, III, 12, OC III, p. 426.

²³⁶⁸ Remarquons en outre que cette affirmation de Rousseau fournit les bases d'un argument contre une lecture du philosophe genevois comme « utopiste ». Nous reviendrons plus loin sur la question de l'utopie chez notre auteur.

²³⁶⁹ *Nommer l'histoire : parcours philosophiques, op. cit.*, 2018, p. 47.

²³⁷⁰ *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre: Jugement sur la Polysynodie*, OC III, p. 635.

Labussière, « meilleur et non tout autre »²³⁷¹ : « on peut donc dire que ce à quoi conduit la perfectibilité comme disposition, comme nature, c'est la perfection de nos plus excellentes facultés »²³⁷².

Cette « nature en nous », cette perfectibilité indéterminée - qui « s'actualise seulement 'à l'aide des circonstances' »²³⁷³ -, permet d'envisager une autre histoire possible, « où la transformation de l'amour de soi en amour-propre pourra s'effectuer positivement »²³⁷⁴.

Ainsi, le rousseauisme politique, que nous pensons comme une théorie critique des démocraties réelles, peut alors se révéler fécond dans une perspective de transformation, en ce sens qu'il soumet à nos interrogations sur l'amélioration possible de nos démocraties, non pas une utopie ou le modèle inatteignable d'une société idéale, mais des outils théoriques, des principes permettant d'envisager « un meilleur » réaliste et non « un tout autre » idéal.

F. Quastana souligne que Mirabeau, qui analyse le *PCC* de Rousseau, montre qu'il ne faut pas, pour le comprendre, opposer « réalisme résigné des modernes » et « utopisme politique des anciens », mais que le génie de Rousseau est de proposer « une alternative réaliste, inspirée de l'exemple antique »²³⁷⁵, aux maux de la modernité politique »²³⁷⁶. En effet, le Genevois fait preuve d'un grand réalisme dans les moyens de son exécution, en considérant attentivement les hommes auxquels la Constitution est destinée, c'est-à-dire tels qu'ils sont, en leur offrant l'image d'un bonheur possible vers lequel tendre²³⁷⁷. Le réalisme de Rousseau s'exprime aussi en ce qu'il est bien conscient de la difficulté de transposer les principes théoriques de légitimité qui fondent le droit politique dans la pratique, car la condition humaine et la « nature des choses » entrent de manière inéluctable en contradiction avec les exigences du droit politique, ce qui exclut toute prétention à la perfection en matière politique. Cependant il n'est pas exclu de tendre de manière asymptotique vers cette perfection après en avoir posé les bases, en s'efforçant d'établir un ordre civil aussi proche possible du modèle parfait de l'ordre de la nature. Il nous semble ainsi possible de prendre au sérieux les maximes

²³⁷¹ Labussière, *op. cit.*, p. 108.

²³⁷² Labussière, *ibid.*, p. 110.

²³⁷³ Bertrand Binoche, *Nommer l'histoire : parcours philosophiques*, 2018, p. 64.

²³⁷⁴ *Ibid.*, p. 68. L'éducation d'Émile, visant à empêcher la déformation de l'amour de soi, en propose un horizon, tout comme le *PCC* qui s'adresse à un peuple encore relativement proche de l'« antique simplicité » (ainsi que nous l'avons souligné dans notre première partie).

²³⁷⁵ Notons sur ce point que Rousseau, comme la plupart des penseurs politiques du XVIII^e siècle, va s'intéresser aux pratiques, institutions et mœurs de l'époque antique, et notamment à Rome. Mais, il ne s'agit pas pour autant de les transposer telles quelles. Il s'agit d'utiliser une autre méthode, adaptée à l'époque moderne : « Par ce qui s'est fait considérons ce qui peut se faire » (*CS*, III, 12, *OC* III, p. 425).

²³⁷⁶ Quastana, *op. cit.*, 2013, p. 246.

²³⁷⁷ Remarquons sur ce point qu'il semble possible de penser une doctrine qui présuppose que « le bonheur est le grand principe d'action et que l'individu en possède une perception claire ou susceptible de le devenir par l'éducation » (Guénard, *La démocratie universelle : philosophie d'un modèle politique*, *op. cit.*, p. 276).

de la théorie politique de Rousseau comme étant susceptibles de produire un effet réformateur sur les sociétés politiques existantes, tout comme auraient pu l'être l'art du législateur sur les sociétés contemporaines du Genevois, corrompues et à la vertu civique déclinante. Nous interrogerons plus loin la possibilité de voir dans l'œuvre politique de notre auteur une dimension utopique.

3.3.2.9 De la persistance d'une essence de la nature humaine à la possibilité d'une expression de la volonté générale

La possibilité d'une réparation des sociétés corrompues par une transformation des mœurs nous conduit chez Rousseau à nous tourner à nouveau (cf. première partie) vers son anthropologie philosophique, vers l'amour de soi et la liberté²³⁷⁸, afin d'y apercevoir la possibilité de construction d'un homme nouveau. La condition est ici « la postulation d'une essence persistante et intemporelle de la nature humaine »²³⁷⁹ (vers un citoyen essentiel²³⁸⁰). L'origine ne disparaît pas, elle se trouve en quelque sorte masquée. Il faudrait alors retrouver en soi la « voix de la nature », puis simplement écouter cette voix que la société a fait taire. L'amour de soi - non corrompu en amour-propre - permet d'envisager un agir individuel conforme à l'ordre de la nature, universalisable et commun à tous, identique chez tous, l'extension de ce « commun » permettant de penser le passage du politique au moral proprement dit. Sur ce « commun », citons la phrase préférée d'Althusser dans son article sur le *Contrat social* :

[...] car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts²³⁸¹ qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque

²³⁷⁸ Le droit de liberté naît de lui-même, c'est l'état naturel de l'h[omme] » (*HGG*, I, OC V, p. 519).

²³⁷⁹ Luc Vincenti, « Figures de la liberté et de la transformation sociale chez Rousseau. », Conférence prononcée au colloque international « Penser l'émancipation », Université de Lausanne, 25-27 octobre 2012.

²³⁸⁰ La démocratie véritable que l'on peut déceler dans le rousseauisme repose nécessairement sur un « citoyen essentiel », un citoyen qui tend vers une essence qui ne pourra être retrouvée mais qui va permettre les modalités d'une intervention critique sur les démocraties réelles. Il s'agirait d'un citoyen qui pourrait satisfaire toutes les exigences du cœur, en opposition à la réalité limitée et décevante, faisant écho au constat rousseauiste de corruption et de perversion de la société.

²³⁸¹ Rappelons que, comme l'intérêt est l'objet de la volonté et que la volonté est dirigée vers l'intérêt de l'être qu'il soit individuel ou collectif, l'égalité anthropologique naturelle comme objet détermine la possibilité d'une volonté générale (la volonté générale tend par nature à l'égalité alors que la volonté particulière tend par sa nature aux préférences). Le rapport objet/essence détermine le domaine de définition (la sphère de validité) de la volonté générale. Aussi, pour que la volonté du peuple soit véritablement générale, à la fois dans son essence (sujet) et dans son objet, le rapport du tout au tout « sans aucune division » est nécessaire et constitue l'acte législatif. Pour être qualifiées de lois, les décisions politiques des citoyens doivent partir de tous et s'appliquer à tous.

point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée²³⁸².

En outre, si l'on s'accorde avec le présupposé anthropologique de Rousseau selon lequel « [...] je ne suis pas libre de ne pas vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal ; mais ma liberté consiste en cela même, que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel sans que rien d'étranger à moi me détermine »²³⁸³, alors la participation politique des individus-citoyens mus par l'amour de soi peut constituer « un rempart contre les dérives du pouvoir souverain », un rempart contre les conflits liés à l'intervention néfaste de l'amour-propre. La conception rousseauiste de la démocratie participative, c'est-à-dire axée sur la nécessaire participation citoyenne à la chose publique, contient le principal caractère de la philosophie politique de Rousseau, à savoir le refus de toute soumission. Selon cette conception, « la nécessaire identité entre le bien commun et le bien individuel, conjointe à la tout aussi nécessaire expression de ce bien commun par la volonté générale »²³⁸⁴ implique que la démocratie ne peut plus être définie comme soumission à la majorité. En effet, la minorité ne se soumet pas, elle reconnaît qu'elle a commis une erreur de jugement²³⁸⁵ sur ce qu'elle croyait être la volonté générale, une reconnaissance qui s'exprime en pratique « dans la jouissance individuelle du bien commun »²³⁸⁶. Le lien entre liberté et amour de soi constitue ainsi le fondement de la conception rousseauiste de la démocratie participative.

²³⁸² CS, II, 1, OC III, p. 368.

²³⁸³ *Émile*, IV, OC IV, p. 586.

²³⁸⁴ Luc Vincenti, « Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau ». In : *Citoyen et citoyenneté sous la Révolution française*. Paris : Société des Études robespierristes, 2006, (Études révolutionnaires), p. 30.

²³⁸⁵ Sur ce principe, remarquons qu'il serait possible d'interroger le système politique suisse contemporain qui semble en fournir une illustration pratique. En effet, à l'issue des votations populaires (instruments de démocratie directe), les résultats sont toujours acceptés, jamais contestés, et aucun contre-projet (d'initiative populaire) – une possibilité institutionnellement prévue – ne voit pas le jour. Est-ce à dire qu'une partie des citoyens reconnaît véritablement qu'elle s'est trompée sur ce qu'elle estimait être la volonté générale ? La question reste ouverte. Contentons-nous ici de soulever cette question, sans pouvoir poursuivre plus avant dans le cadre de notre thèse.

²³⁸⁶ Vincenti, *ibid.*

3.3.2.10 L'amour des lois comme amour de soi

Dans un article²³⁸⁷ publié en 2014, Gabrielle Radica établit un lien entre l'amour des lois, passion artificielle, et l'amour de soi, passion naturelle que Rousseau définit dans le second *Discours*, tout en soulignant, à la suite de Francine Markovits, le caractère paradoxal de l'amour de lois, puisqu'il s'agit d'aimer une source de contrainte, une règle du désir : « Mais comment pourrait-on aimer ce qui oblige, ce qui réprime, ce qui sanctionne [...] ? [...] L'amour des lois est une expression paradoxale. Les lois règlent le désir »²³⁸⁸. Pour Jean-Fabien Spitz, l'amour des lois est le moyen qui permet à l'amour de soi de se réaliser : « La thèse de Rousseau est que non seulement l'amour de soi n'est pas antinomique avec l'amour des lois, mais que ce dernier est la seule forme bien comprise de l'amour de soi »²³⁸⁹.

Selon Rousseau, les lois sont efficaces et respectées lorsqu'elles se sont inscrites dans le cœur des citoyens, et non pas seulement lorsqu'elles sont écrites dans des textes. Sur ce dernier point, il se réfère au législateur Lycurgue qui avait interdit qu'elles le soient. Ainsi que l'affirme notre auteur dans les *Fragments politiques*, le peuple doit les connaître précisément, les aimer et, le cas échéant, être en mesure de les modifier :

La seule étude qui convienne à un bon peuple est celle de ses lois. Il faut qu'il les médite sans cesse pour les aimer, pour les observer, pour les corriger même avec les précautions que demande un sujet de cette importance, quand le besoin en est bien pressant et bien avéré. Tout État où il y a plus de lois que la mémoire de chaque citoyen n'en peut contenir est un État mal constitué, et tout homme qui ne sait pas par cœur les lois de son pays est un mauvais citoyen ; aussi Lycurgue ne voulut-il écrire que dans les cœurs des Spartiates²³⁹⁰.

Les bonnes lois, qui émanent de la généralité et s'appliquent à la généralité, sont celles qui se font aimer, et par conséquent celles qui sont suivies :

Le premier précepte de la loi doit être de faire aimer tous les autres ; mais ce n'est ni le fer ni le fouet des pédants de cour qui font observer celui-là, et pourtant sans celui-là, tous les autres servent de peu ; car on prêche inutilement celui qui n'a nul désir de bien faire²³⁹¹.

²³⁸⁷ Gabrielle Radica. « Amour des lois et amour de soi chez Rousseau ». *Jus Politicum*, n° 10, 2014. Consulté en ligne les 21-22 mars 2018 à l'adresse URL suivante : <http://juspoliticum.com/article/Amour-des-lois-et-amour-de-soi-chez-Rousseau-734.html>.

²³⁸⁸ « Le paradoxe de l'amour des lois », p. 79. In : Josiane BOULAD-AYOUB, Bjarne MELKEVIK, Pierre ROBERT (dir.), *L'amour des lois : la crise de la loi moderne dans les sociétés démocratiques*, Presses de l'Université de Laval, 2000.

²³⁸⁹ « L'amour des lois chez Rousseau » *ibid.*, p. 105.

²³⁹⁰ OC III, p. 492.

²³⁹¹ *Ibid.*, p. 493.

Nous avons déjà souligné dans notre thèse le légicentrisme de Rousseau en tant que primauté accordée au règne effectif de la loi, d'où l'on comprend la nécessité de susciter l'amour des lois, qui est l'objet principal du gouvernement : « Mais quoique le gouvernement ne soit pas le maître de la loi, c'est beaucoup d'en être le garant et d'avoir mille moyens de la faire aimer. Ce n'est qu'en cela que consiste le talent de régner »²³⁹². Nous l'avons déjà vu, si les citoyens aiment les lois, c'est parce qu'elles constituent le garant contre la possibilité d'un pouvoir arbitraire. Il s'agit donc de pénétrer les cœurs, d'émouvoir les citoyens pour « faire aimer la patrie et les lois »²³⁹³.

Mais, plus qu'un simple moyen de l'amour de soi, l'amour des lois « serait aussi une figure de l'amour de soi, un de ses développements politiques dans lequel le sens du soi a changé pour désigner un être collectif »²³⁹⁴, ce qui rejoint la thèse défendue par L. Vincenti que nous avons exposée précédemment. À la suite de F. Markovits, G. Radica relève que l'amour de lois chez Rousseau est souvent associé à l'amour pour la patrie. C'est en sens que cette dernière affirme que « l'amour des lois peut désigner l'amour de soi, ce 'soi', désignant désormais un moi collectif, qui est aimé et que l'on souhaite conserver. L'amour des lois n'est plus alors un instrument de l'amour de soi, mais son expansion et son développement »²³⁹⁵.

Il faut préciser que Rousseau attribue un sens particulier à la patrie, ainsi qu'il l'indique dans une lettre adressée au Colonel Pictet en date du 1^{er} mars 1764, dans laquelle il regrette la dégénérescence de l'État genevois. La patrie désigne l'ensemble des institutions républicaines qui permettent aux citoyens de vivre libres et égaux :

Mais où est-elle cette patrie ? Existe-t-elle encore ? [...] Ce ne sont ni les murs ni les hommes qui font la patrie ; ce sont les lois, les mœurs, les coutumes, le Gouvernement, la constitution, la manière d'être qui résulte de tout cela. La patrie est dans les relations de l'État à ses membres ; quand ces relations changent ou s'anéantissent, la patrie s'évanouit²³⁹⁶.

Dès lors, l'amour de la patrie, qui protège la liberté et l'égalité des citoyens, peut être naturellement suscitée chez ces derniers, tout comme l'amour de Dieu dans la *PFVS* : « N'est-ce pas une conséquence naturelle de l'amour de soi, d'honorer ce qui nous protège, et d'aimer ce qui nous veut du bien ? »²³⁹⁷. L'amour des lois puiserait ainsi sa source dans l'activité

²³⁹² *DEP*, OC III, p. 250.

²³⁹³ « Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les cœurs des citoyens » (*CGP*, I, OC III, p. 955).

²³⁹⁴ Gabrielle Radica, « Amour des lois et amour de soi chez Rousseau », *op. cit.*, 2014.

²³⁹⁵ *Ibid.*

²³⁹⁶ *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*, publiée par Th. Dufour et P.-P. Plan. Paris : Colin, 1924-1934, n° 2027, t. X, p. 337-338.

²³⁹⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 583.

protectrice du corps collectif. En outre, déterminant un certain rapport à la patrie, cet amour peut conduire les citoyens à prendre conscience de leur propre puissance législative.

3.3.3 De la possibilité de redonner du sens à la volonté générale : éduquer à la connaissance de la volonté générale

Partant du constat que les sociétés démocratiques fondées sur le suffrage universel et la liberté de vote ne garantissent pas de réaliser des sociétés justes, nous examinons les pistes proposées par Rousseau ouvrant la possibilité de redonner du sens à la volonté générale et à la visée du bien commun, d'éduquer à la connaissance de la volonté générale, à la clairvoyance de ce qu'est l'intérêt commun. Dans notre modernité contemporaine, on peut douter du fait que les individus-citoyens croient vraiment en la possibilité de constitution et d'expression d'une volonté générale qui serait une déclaration d'un bien commun substantiel, tant les oppositions d'intérêts semblent prégnantes au sein de nos sociétés atomisées, individualistes et inégalitaires. En outre, le système représentatif tel qu'il fonctionne ne permet pas le recueil de la volonté générale au sens rousseauiste²³⁹⁸. Néanmoins, le rousseauisme pourrait tout de même se révéler éclairant en interrogeant les solutions envisageables, pour qu'au moment du choix électoral les citoyens donnent leur préférence aux candidats les plus à même de conduire des politiques justes, selon une éthique du vote centrée sur la vertu politique. La modernité du concept rousseauiste de volonté générale se trouve dans sa capacité, d'une part, à nous rappeler qu'elle est la condition d'un gouvernement légitime, d'autre part, à recentrer nos interrogations sur le problème fondamental de la politique : celui de la formation d'une volonté générale en partant de volontés particulières.

Dans nos démocraties représentatives contemporaines, les choix électoraux des citoyens sont déterminés par de nombreux facteurs différents : des facteurs sociologiques (contexte éducatif et familial, position sociale, etc.), des facteurs idéologiques qui impliquent différentes visions du monde, des facteurs axiologiques (valeurs morales), des facteurs

²³⁹⁸ À savoir la volonté que tout un chacun a en lui via l'amour de soi, ce dernier permettant à l'individu de reconnaître son intérêt propre dans l'intérêt commun. En outre, nous l'avons souligné précédemment avec L. Vincenti, l'existence d'un *moi commun* semble être une condition d'expression de la volonté générale. Or, les individus-citoyens contemporains ne semblent pas suffisamment conscients qu'ils dépendent les uns des autres pour leur subsistance, pour la protection de leurs biens, de leur personne et de leur bonheur, bref, qu'ils ont une dette sociale constante envers la société pour reprendre cette idée rousseauiste que nous avons déjà analysée. Ajoutons avec Rousseau que de trop grandes inégalités économiques éloignent inévitablement de l'intérêt commun et font courir le risque de détacher certains individus de cette dette, lesquels faisant ainsi en quelque sorte sécession avec la société.

communicationnels (les informations que nous avons recueillies ou que nous avons reçues), des facteurs psychologiques (caractères et qualités recherchés chez les représentants élus) et des facteurs liés à leurs intérêts personnels. Ainsi, les individus-citoyens votent selon des critères dissemblables. En outre, aucune garantie n'existe que les choix effectués aient été vertueux et qu'ils conduisent nécessairement au bien commun et à une société juste. En d'autres termes, les sociétés démocratiques fondées sur le suffrage universel et la liberté de vote ne garantissent pas de réaliser des sociétés justes. On le sait, pour Rousseau, penseur et observateur critique des démocraties électives de son temps, le suffrage du citoyen doit exprimer la volonté générale et non sa volonté particulière, et être orienté vers le bien commun. Rappelons que la volonté générale est ce que devraient vouloir tous les citoyens s'ils avaient la connaissance suffisante de ce qu'est l'intérêt général, ce que devraient vouloir les citoyens s'ils savaient parfaitement ce qu'est le bien commun, l'intérêt de tous. Suivant cet idéal, chaque citoyen devrait réfléchir individuellement à ce qu'il devrait vouloir pour tous. Dans les votes lors des élections contemporaines, c'est la volonté de tous qui s'exprime, à savoir une volonté atomisée, la somme des volontés de chaque citoyen qui ne regarde pas nécessairement à tous. Cette volonté-ci, nous dit Rousseau, erre toujours, elle n'est qu'une addition de volontés particulières. Tout comme le philosophe genevois prenait le peuple tel qu'il est (c'est-à-dire non idéal) ainsi qu'il l'écrit au début du *CS*, le défi qui concerne notre époque contemporaine pourrait être formulé comme suit : que faire pour que les volontés particulières cessent progressivement de voir la collectivité à travers leurs intérêts propres, et se demandent non pas ce qu'elles veulent pour elles, mais ce qui serait bien pour tous, ou tout au moins qu'elles puissent tendre de manière asymptotique vers ce but ?

Selon le philosophe genevois, la bonne expression de la volonté générale, qui est présente en chaque individu et qui se manifeste quand ce dernier regarde « vers le haut » - c'est-à-dire vers le bien du corps politique -, exige la capacité des citoyens à ne pas analyser un problème de leur point de vue particulier - en regardant à leur intérêt particulier -, mais à adopter un point de vue général - cherchant à satisfaire l'intérêt général, c'est-à-dire à penser à ce qui pourrait bénéficier à tous -. Regarder vers le haut consiste pour les citoyens à être en mesure de reconnaître leur intérêt individuel dans l'intérêt commun, puisqu'au moment du vote, chaque individu-citoyen ne devant subir aucune influence extérieure - on connaît le rejet du Genevois pour tous les intermédiaires entre le citoyen et le corps politique²³⁹⁹, lesquels ont

²³⁹⁹ Notons que la loi Le Chapelier du 29 septembre 1791, qui abolit et interdit toutes les corporations, fit écho à cette méfiance de Rousseau envers les intermédiaires. Suivant cette loi, l'intention était alors de ne pas permettre l'existence politique de corps intermédiaires qui caractérisaient la société d'Ancien Régime. Il s'agissait d'abolir

pour effet de créer des sociétés partielles, et par conséquent des volontés particulières - doit également voter en ne regardant qu'à soi, car, dans une société bien ordonnée, le bien de chacun est conforme au bien de tous.

Par ailleurs, si l'on se place dans le cadre de la démocratie représentative contemporaine, on peut se demander comment avoir la garantie du choix éclairé des citoyens dans l'exercice de leur droit de vote ? Comment s'assurer que ceux-ci se soient suffisamment informés afin de juger le mérite d'un candidat ou d'un programme politique ? Comment encore juger de l'adéquation entre des propositions politiques et le bien commun ? Il faudrait qu'une éducation publique suffisante leur ait permis d'acquérir les moyens cognitifs nécessaires à cet exercice et de développer un esprit critique aigu leur permettant de distinguer le vrai du faux, l'être du paraître. Cette condition semble nécessaire afin que chaque individu-citoyen fasse usage de son pouvoir électoral, qui est un pouvoir de chacun sur tous les autres, avec le plus de clairvoyance, de discernement et de sagacité possible ; s'agissant par exemple de la capacité à mesurer la faisabilité des programmes politiques. L'État a alors un devoir éducatif en donnant à tous les moyens d'exercer leur action citoyenne par le biais d'une éducation publique politique exigeante en termes de contenus, la seule susceptible de rendre possible chez les citoyens une expression politique reposant sur des jugements informés et éclairés. Cette éducation vise à former des citoyens conscients, c'est-à-dire ayant une pleine et claire connaissance de leur rôle et de leur place au sein de la société, capables de porter un jugement de valeur sur leurs propres actes politiques en ayant la clairvoyance de ce qu'est l'intérêt commun (lequel s'exprime dans la volonté générale) ; des citoyens qui se reconnaissent eux-mêmes en tant qu'individus appartenant à la communauté politique, capables de vouloir ce qui est bon et juste pour cette dernière et conscients des devoirs qu'implique la citoyenneté.

Admettons que l'on puisse parvenir à la réalisation d'une telle éducation, comment pourrait-on être sûrs que les citoyens voteront toujours de manière objective, car ils pourraient encore ne pas avoir toujours conscience de tous les facteurs inconscients qui déterminent leurs jugements et leurs décisions ? Comment encore les citoyens même devenus les plus éclairés possible pourraient-ils toujours savoir ce qu'est l'intérêt général et le bien commun dans la complexité des sociétés contemporaines ? Demeure aussi la difficulté de déterminer pour tous les cas pratiques ce que sont l'intérêt général et le bien commun.

ces corps en même temps que la monarchie, afin que supprimer les intérêts particuliers intermédiaires entre les intérêts particuliers des individus et l'intérêt général.

Aujourd'hui, deux phénomènes concomitants sont observés par les études de sociologie politique dans le fonctionnement de nos démocraties : l'un montre que de plus en plus de citoyens fondent leur intention de vote davantage sur les qualités personnelles des candidats (y compris la réputation, la notoriété et la popularité) que sur leur programme politique ou leurs idées politiques, ce qui constitue un dévoiement des critères de sélection, lesquels se fondent alors davantage sur l'opinion des autres que sur le jugement personnel après examen ; l'autre met en lumière le caractère de plus en plus volatile de l'électorat du fait d'une moindre identification des citoyens à un parti au fil des décennies de la fin du XXe siècle et du début du XXIe, c'est ce que Bernard Manin qualifie d'« érosion des fidélités partisans »²⁴⁰⁰. Ces manifestations sont celles d'un processus de personnalisation grandissante de la politique - alimenté par un traitement médiatique de la vie politique dont les codes s'inspirent de la télé-réalité, confortant la pensée toujours actuelle de Guy Debord dans *La société du spectacle* -, laquelle amplifie en retour les deux phénomènes. Cette personnalisation politique est encore plus prégnante dans les régimes démocratiques de type présidentiel²⁴⁰¹ dont l'effet est de centrer les campagnes sur la personnalité des candidats. En outre, ainsi que le relève Pierre Rosanvallon dans son ouvrage intitulé *Le bon gouvernement*, on assiste aujourd'hui notamment en France à une prise de pouvoir croissante de l'exécutif sur le législatif²⁴⁰², un pouvoir incarné par la figure présidentielle²⁴⁰³. Sur ce point, la théorie du gouvernement de Rousseau peut, nous semble-t-il, être éclairante, car elle peut permettre d'échapper à ce processus de personnalisation de la politique, au « paraître » en politique, pour qu'au moment du choix électoral les citoyens donnent leur préférence aux candidats les plus à même de conduire des politiques justes²⁴⁰⁴, selon une éthique du vote centrée sur la vertu politique.

Ce que veut la volonté générale est ce que veut chacun se considérant comme membre de la totalité collective formée par le pacte social. Or, c'est précisément ce point de vue universel qui n'a pas de réalité dans notre modernité, mais il n'est pas pour autant exclu de rechercher des moyens de le restaurer. En suivant Rousseau, il est permis d'espérer, car, si la

²⁴⁰⁰ *Principes du gouvernement représentatif*. Paris : Flammarion, 2012, p. 317-318.

²⁴⁰¹ Dans le cas français, la personnalisation est consubstantielle de la Ve République et son régime présidentiel.

²⁴⁰² Nous l'avons mise en lumière précédemment au chapitre 3.2.4. en nous appuyant sur les travaux de Daniel Gaxie. Notons que cette prise de pouvoir fait écho, d'une certaine manière, à la critique du petit Conseil de la République de Genève que nous avons analysée dans la première partie de notre thèse.

²⁴⁰³ Rappelons ici qu'en France le Président de la République française dispose de surcroît du droit de dissolution de l'Assemblée nationale.

²⁴⁰⁴ Cf. notre deuxième partie, au chapitre principal consacré à la théorie du gouvernement de Rousseau (2.2.).

volonté générale peut être muette lorsque « les passions et les préjugés parlent plus fort »²⁴⁰⁵, elle demeure néanmoins toujours présente en tout un chacun, toujours droite et indestructible. Nous l'avons déjà évoqué, notre auteur souligne, au chapitre I du livre IV du *CS*, le caractère indestructible de la volonté générale, laquelle subsiste toujours y compris lorsqu'elle ne trouve plus en la personne réelle des citoyens son expression naturelle, c'est-à-dire lorsqu'elle « devient muette ». En effet, si elle disparaît, elle ne s'éteint pas pour autant, elle ne se vide pas de sa substance. C'est ce qu'exprime Rousseau dans le passage qui suit : « S'ensuit-il de là que la volonté générale soit anéantie ou corrompue ? Non, elle est toujours constante, inaltérable et pure »²⁴⁰⁶. Même si elle est, dans les sociétés telles qu'elles sont, « subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elle » :

Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait, mais sa part du mal public ne lui paraît rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre²⁴⁰⁷.

3.3.4 Sur l'antinomie homme-citoyen : de l'impossibilité du citoyen moderne à la possibilité d'un citoyen nouveau ?

Dans ce chapitre, nous réinterrogeons, selon une perspective de transformation, la célèbre antinomie de l'homme et du citoyen en partant du constat fait par Rousseau de l'impossibilité d'un citoyen moderne. Un citoyen nouveau (véritable) peut-il exister ? L'importance que le Genevois accorde dans sa pensée à une vertu politique en acte semble montrer son espoir de voir advenir, à partir de l'activité civique (vertueuse), un citoyen nouveau, un citoyen véritable.

Cette antinomie rousseauiste recoupe d'une certaine manière l'antithèse entre la nature et la société, ou encore celle de la bonté naturelle de l'homme et de la vertu du citoyen. Il s'agit ici de tenter de déceler dans l'œuvre de Rousseau les perspectives de dépassement de cette opposition. Sur ce point, R. Derathé s'accorde en 1964 avec B. Groethuysen dans son ouvrage intitulé *Jean-Jacques Rousseau (1949) : les deux modes de vie (homme et citoyen)* proposés comme exemplaires par Rousseau, même s'ils prennent des chemins différents, ont

²⁴⁰⁵ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 236.

²⁴⁰⁶ OC III, p. 438.

²⁴⁰⁷ *Ibid.*

en commun de s'opposer à la société corrompue de son temps, et tendent tous deux vers un idéal de liberté et d'égalité²⁴⁰⁸.

Nous nous pencherons aussi sur la possibilité de relever dans le rousseauisme l'idée de tendre vers un citoyen « essentiel », celui qui pourrait retrouver quelque chose de l'authenticité de sa nature, de ce qui est conforme à sa vraie nature ; le citoyen artificiel, en tant que produit de l'art achevé, pourrait tendre vers son essence. Cette figure théorique d'un citoyen essentiel, tendant de manière asymptotique vers ses bons penchants naturels - amour de soi et pitié - à défaut de pouvoir les retrouver totalement, permet tout au moins une intervention critique sur la nature contemporaine de la citoyenneté et la démocratie.

3.3.4.1 De la nature et de la fonction du citoyen rousseauiste

Dans un texte publié en 2002, André Charrak rappelle que les trois aspects sous lesquels peut être envisagé le corps politique dans le CS et qui devraient idéalement être intrinsèquement liés sont les suivants : « il est le souverain dont les membres sont les citoyens, l'État dont relèvent les sujets et la puissance que servent les soldats ou défenseurs de la patrie »²⁴⁰⁹ ; ces trois dimensions se rapportent respectivement au droit politique, au droit civil et au droit des gens²⁴¹⁰. Le chercheur interroge notamment dans ce texte l'idée d'une totale subordination de toutes les dimensions de la citoyenneté par rapport à une patrie. L'affirmation d'une solidarité de principe entre citoyenneté et patrie chez Rousseau se trouve le plus rigoureusement fondée chez Jean-Marie Beyssade, lequel va jusqu'à soutenir la position radicale que les cités anciennes - avec leur modèle d'une citoyenneté fondée sur un dévouement absolu à la patrie - constituent le seul modèle du CS, qu'ainsi, « la rigoureuse théorie du *Contrat social* [serait] solidaire du modèle romain ou spartiate »²⁴¹¹. Il est vrai qu'un passage de l'Émile, bien connu des spécialistes de Rousseau, pris au sérieux paraît donner une force infrangible à cette position : « L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister ; parce qu'où il n'y a plus de patrie il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux,

²⁴⁰⁸ Robert Derathé, « L'homme selon Rousseau », p. 124. In : P. BÉNICHOU, E. CASSIRER, R. DERATHÉ, C. EISENMANN, V. GOLDSCHMIDT, L. STRAUSS, E. WEIL. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984.

²⁴⁰⁹ André Charrak. « La révision du concept de citoyenneté dans Rousseau », 2002, Université Paris I, Panthéon-Sorbonne. Consulté en ligne le 9 janvier 2016 à l'adresse URL suivante : <http://rousseauastudies.free.fr/articlerevisioncitoyen.html>

²⁴¹⁰ B. Bernardi. *Du Contrat social*. Paris: Flammarion, 2001, p. 192 note 34.

²⁴¹¹ J.-M. Beyssade. « La politique des modernes », *Études Jean-Jacques Rousseau*, 7, 1995, p. 155. Cité par A. Charrak, *ibid.*

mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes »²⁴¹². Pour A. Charrak, l'interprétation de J.-M. Beyssade est quelque peu discutable. Nous nous accordons avec ce dernier lorsqu'il affirme qu'il ne semble pas contestable, en revanche, d'avancer que ces cités « fournissent à Rousseau le double modèle de la république et du citoyen, lorsqu'il s'agit de les montrer dans toute leur vigueur »²⁴¹³.

À la lecture du *CS* et des *LEM*, il semble possible d'affirmer que, chez le philosophe genevois, au sommet de la hiérarchie de ces droits se trouve le droit politique, lequel définit le citoyen dans son rapport avec le souverain en sa qualité de membre de ce dernier. Sur ce point, A. Charrak indique que cette dimension - relevant du droit politique - « est manifestement posée avant que ne soient introduites et prises en compte ses conditions historiques d'effectuation, c'est-à-dire l'existence d'une république patriotique »²⁴¹⁴. Ainsi, au chapitre VI du livre I du *CS* s'agit-il « d'abord de dégager la dimension politique fondamentale de ce concept, qui fait la principale originalité de Rousseau : l'homme devient citoyen lorsqu'il est à tous égards membre du souverain »²⁴¹⁵.

Dans une note du même chapitre, il attire l'attention du lecteur quant au sens très précis qu'il attribue au terme de citoyen : les citoyens tous unis par un « acte d'association » constituent un « corps moral et collectif », une « personne publique » que l'on nommait jadis « cité », un « *moi* commun »²⁴¹⁶. Il veut signifier que le sens originel du terme est peu à peu devenu confus pour ses contemporains : « Le vrai sens de ce mot s'est presque entièrement effacé chez les modernes ; la plupart prennent une ville pour une Cité et un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que les Citoyens font la Cité »²⁴¹⁷. Ainsi, nous remarquons que les citoyens semblent ceux qui construisent et animent la cité par leur participation politique concrète, ceux qui ont une responsabilité forte dans la vie du corps politique. Par exemple, aux Polonais donne-t-il comme modèle le système militaire suisse, celui du citoyen-soldat qui a la responsabilité de défendre sa patrie de part sa qualité même de citoyen : « L'État ne doit pas rester sans défenseurs, je le sais ; mais ses vrais défenseurs sont ses membres. Tout citoyen doit être soldat par devoir, nul ne doit l'être par métier. Tel fut le système militaire des Romains ; tel est aujourd'hui celui des Suisses »²⁴¹⁸. Le principe de

²⁴¹² *Émile*, I, OC IV, p. 250. Déjà cité partiellement.

²⁴¹³ Charrak, *ibid.*

²⁴¹⁴ *Ibid.*

²⁴¹⁵ *Ibid.*

²⁴¹⁶ *CS*, I, 6, OC III, p. 361.

²⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 361, en note.

²⁴¹⁸ *CGP*, XII, OC III, p. 1014. Dans ce système suisse : « En Suisse tout particulier qui se marie est obligé d'être fourni d'un uniforme qui devient son habit de fête, d'un fusil de calibre et de tout l'équipage d'un fantassin, et il est inscrit dans la compagnie de son quartier. Durant l'été les dimanches et les jours de fêtes, on exerce ces

milice se fonde sur une conception collective de la politique selon laquelle chaque citoyen ordinaire doit rendre service à la communauté. Suivant ce système, la politique n'est pas considérée comme une vocation ou une profession, ce qui peut permettre d'échapper à la prééminence de l'individu et de ses ambitions égoïstes. La défense de la patrie apparaît bien comme une charge impérative pour le citoyen. Mais, il ne nous semble pas pour autant opportun de faire de cette dimension d'une obligation de défense l'élément principal voire surdéterminant de la citoyenneté rousseauiste. Il nous paraît plus pertinent de penser que la défense de la patrie pour le citoyen s'inscrit parmi d'autres²⁴¹⁹ devoirs liés à la citoyenneté, lesquels semblent plus importants dans la pensée politique du Genevois : la participation politique de tous nécessaire à la garantie d'une liberté politique véritable, ainsi que le devoir de contrôle de l'action de l'exécutif, comme le montre avec force les nombreuses occurrences qui viennent confirmer ce point dans les *LEM* et que nous avons relevées dans notre première partie.

Aussi, la citoyenneté chez le Genevois va bien au-delà de son seul rapport à la patrie, ce qui permet de relativiser l'importance accordée dans la littérature rousseauiste à la dimension patriotique de sa conception de la citoyenneté. Certes, le citoyen doit être capable de prendre les armes pour défendre son pays. Mais faire du citoyen sacrificiel à partir des exemples de la mère spartiate²⁴²⁰ ou du citoyen polonais²⁴²¹ - lesquels montrent un « individu

milices selon l'ordre de leurs rôles, d'abord par petites escouades, ensuite par compagnies, puis par régiments ; jusqu'à ce que leur tour étant venu ils se rassemblent en campagne et forment successivement de petits camps dans lesquels on les exerce à toutes les manœuvres qui conviennent à l'infanterie. Tant qu'ils ne sortent pas du lieu de leur demeure, peu ou point détournés de leurs travaux, ils n'ont aucune paye, mais sitôt qu'ils marchent en campagne ils ont le pain de munition et sont à la solde de l'État, et il n'est permis à personne d'envoyer un autre homme à sa place afin que chacun soit exercé lui-même et que tous fassent le service » (*Ibid.*, p. 1015). Nous ajoutons, sans pouvoir malheureusement développer ce point ici, que ce système de milice est toujours en vigueur dans la Suisse contemporaine, et ce, selon des modalités très proches.

²⁴¹⁹ Un passage des *CGP* vient à l'appui de notre propos sur ce point. Rousseau préconise, pour administrer le grand territoire de la Pologne pose problème en termes de fonctionnement politique, Par ailleurs, pour Rousseau, le grand territoire de la Pologne pose problème en termes d'organisation politique, aussi préconise-t-il l'instauration de petites républiques dans un système confédéral comme celui de la Suisse, afin de renforcer les liens entre les citoyens et l'esprit patriotique (une idée déjà formulée dans le *CS*) ainsi que la responsabilité citoyenne : « [...] dans la Suisse les citoyens remplissent eux-mêmes les fonctions que partout ailleurs ils aiment mieux payer pour les faire remplir par d'autres. Ils sont soldats, officiers, magistrats, ouvriers : ils sont tout pour le service de l'État, et, toujours prêts à payer de leur personne, ils n'ont pas besoin de payer encore de leur bourse. Quand les Polonais voudront en faire autant, ils n'auront pas plus besoin d'argent que les Suisses [...] Si la Pologne était selon mon désir une confédération de trente-trois petits États, elle réunirait la force des grandes Monarchies et la liberté des petites Républiques » (XI, OC III, p.1010).

²⁴²⁰ Qui « rend grâce aux Dieux » pour la victoire de l'armée de Sparte, alors qu'un ilote vient de lui annoncer que ses cinq fils sont morts au combat (*Émile*, I, OC IV, p. 249).

²⁴²¹ Son « zèle patriotique » (*CGP*, III, OC III, p. 960) ; un citoyen formé dès son plus jeune à un amour absolu à la patrie : « Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suçait avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis » (*CGP*, IV, OC III, p. 966).

résumé dans le citoyen »²⁴²² - l'élément central de la citoyenneté pensée par Rousseau nous semble difficilement défendable. Un extrait du passage des *CGP* cité ci-devant en note vient, nous semble-t-il, minimiser l'importance accordée à la patrie, par le sens que notre auteur y attribue à l'amour de la patrie : « l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté »²⁴²³, à savoir l'amour des lois comme condition de possibilité de la liberté ? Si l'on se réfère à la copie des *CGP* conservée à la bibliothèque de la Sorbonne à Paris, dans laquelle l'expression employée est « l'amour de sa patrie, c'est-à-dire *des lois de la liberté* »²⁴²⁴, alors il est possible de le penser. Si l'on se réfère au manuscrit conservé à la bibliothèque de Neuchâtel qui mentionne à la place de la même expression « l'amour de la liberté, c'est-à-dire de sa patrie et des lois », nous suivons Jean Fabre dans le rapprochement qu'il effectue avec la « vertu politique » chez Montesquieu²⁴²⁵, ce dernier faisant de celle-ci, qu'il définissait rappelons-le par « l'amour de la patrie et de ses lois », le ressort des républiques.

3.3.4.2 Vers un citoyen nouveau : l'antinomie humanité/patriotisme est-elle indépassable ?

La question de l'antinomie entre l'homme et le citoyen chez Rousseau, qui constitue un problème bien connu des spécialistes du philosophe genevois, demeure difficile et n'offre pas de réponse pour l'instant. Cependant, il n'est peut-être pas inutile d'essayer de l'aborder autrement. Ce problème renvoie bien sûr dans l'œuvre de notre auteur au passage du début de *l'Émile* et que nous avons déjà relevé plus haut, dans lequel devant choisir entre l'éducation de l'homme et celle du citoyen il opte pour la première s'agissant du héros éponyme de son traité d'éducation : « [...] il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre »²⁴²⁶. Cette célèbre antinomie est-elle indépassable ? Peut-on concilier les devoirs de l'un et ceux de l'autre ? Faire un citoyen consiste à transformer l'homme naturel²⁴²⁷ « par cette anti-nature qu'est l'habitude » pour le dire avec les mots de Pierre Burgelin²⁴²⁸. Mais Rousseau est convaincu que la « religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, dit-il, mais celui de l'Évangile, qui en est tout à

²⁴²² Luc Vincenti, « Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau », *op. cit.*, 2006, p. 30.

²⁴²³ *CGP*, IV, OC III, p. 966.

²⁴²⁴ Jean Fabre. *Notes et variantes sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p. 1733 et p. 1754.

²⁴²⁵ *Ibid.*, p. 1754.

²⁴²⁶ *Émile*, I, OC IV, p. 248.

²⁴²⁷ CS, II, 7, OC III, p. 381. Déjà cité. Aussi les vrais législateurs sont-ils, pour Rousseau, Moïse, Lycurgue et Numa.

²⁴²⁸ *Notes et variantes de l'Émile*, I, OC IV, p. 1297.

fait différent »²⁴²⁹, fait prédominer la loi spirituelle sur la loi temporelle et, par conséquent, ne permet pas, comme le pouvaient les religions antiques, de mener à l'amour de la patrie pourtant nécessaire à une bonne citoyenneté. Tout au contraire, elle conduit à se désintéresser des affaires publiques et à former de mauvais citoyens.

Il entend ainsi critiquer l'intervention du christianisme dans la politique - critique très présente dans les *LEM* -, et, poursuivant son propos sur la disjonction humanité/patriotisme - qu'il formule au début du livre I de l'*Émile* sous la forme de l'antinomie homme/citoyen -, le Genevois estime que l'universel visé par l'Évangile ne peut convenir à une citoyenneté circonscrite à la patrie :

[...] loin de taxer le *pur Évangile* d'être pernicieux à la société, je le trouve, en quelque sorte, trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une législation qui doit être exclusive ; inspirant l'humanité plutôt que le patriotisme, et tendant à former des hommes plutôt que des citoyens²⁴³⁰.

Ici, l'élargissement de la communauté à l'universel inscrite dans le christianisme se heurterait aux contraintes d'une citoyenneté nécessairement patriotique. Ce point qui concerne la possibilité d'une extension du politique au-delà des frontières de l'État (et jusqu'à l'universel) demeure un véritable problème.

Les liens qui définissent le sentiment d'humanité semblent se distendre dès lors que les hommes ne l'éprouvent pas dans l'habitude de coexister : « Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen »²⁴³¹. Il faut rapprocher cette dernière phrase de la théorie de l'amour de soi, mais aussi de la pitié qui s'installe par habitude de la proximité plus ou moins intime. C'est ainsi que Rousseau poursuit en ce sens :

Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit. Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie²⁴³².

Contre les défenseurs du cosmopolitisme qu'il critique dans un passage du chapitre II du livre I du *Manuscrit de Genève* - « [...] ces prétendus cosmopolites, qui justifient leur amour de la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde

²⁴²⁹ *CS*, IV, 8, OC III, p. 465.

²⁴³⁰ *LEM I*, OC III, p. 706.

²⁴³¹ *DEP*, OC III, p. 254.

²⁴³² *DEP*, OC III, p. 254-255.

pour avoir droit de n'aimer personne »²⁴³³ -, Rousseau défend le patriotisme ou amour de la patrie comme moyen le plus efficace pour former de « bons » citoyens, moyen qui leur permet de devenir hommes vertueux, ce que l'on est « quand sa volonté particulière est conforme à la volonté générale »²⁴³⁴. Rappelons que le patriotisme de Rousseau doit être compris avant tout dans un sens antique et républicain, comme c'est le cas chez Montesquieu, et, pour le dire avec les mots de R. Derathé, comme « l'attachement à une constitution où les citoyens vivent libres et égaux »²⁴³⁵. Une dizaine d'années plus tard, dans un extrait de sa lettre au colonel genevois Pictet (datée du 1^{er} mars 1764 à Môtiers) que nous avons cité précédemment, Rousseau précise sa conception de la patrie, qui désigne la relation étroite entre l'État et ses membres. L'unité du tout est une condition nécessaire à l'expression de la volonté générale. L'attachement aux institutions et aux lois garantit que chaque individu-citoyen puisse se rapporter au *moi* commun du corps politique. Aussi, dès lors que les rapports, les liens entre les institutions et les individus se distendent trop, ce qui est le cas avec la prétendue fraternité universelle prônée par le christianisme, ces derniers ne remplissent plus leurs devoirs de citoyen et par conséquent leurs devoirs d'homme. Rousseau semble convaincu que l'on ne peut s'acquitter des devoirs de l'homme que dans le cadre de l'exercice de la citoyenneté au sein d'une communauté politique qui attache les individus les uns aux autres par l'amour du bien commun.

L'extrait suivant d'un fragment de la *Lettre à C. de Beaumont* pourrait accréditer la thèse de Tanguy L'Aminot selon laquelle il faudrait prendre au sérieux et ne pas oublier ce choix fait par Rousseau au début de l'*Émile*, en ne considérant pas, comme beaucoup de lecteurs du *Genevois*, le livre V comme un résumé du *Contrat social* (faisant ainsi de la formation du citoyen l'aboutissement de l'éducation de l'homme) :

J'ai pénétré le secret des gouvernements, je l'ai révélé aux peuples, non pas afin qu'ils secouassent le joug, ce qui ne leur est pas possible, mais afin qu'ils redevinssent hommes dans leur esclavage, et qu'asservis à leurs maîtres ils ne le fussent pas encore à leurs vices. S'ils ne peuvent plus être des citoyens, ils peuvent encore être des sages. L'esclave Epictète en était un. Quiconque ne reconnaît que les lois de la vertu et celles de la nécessité n'est plus asservi aux hommes. Celui-là seul sait être libre et bon dans les fers²⁴³⁶.

Pour le chercheur, une telle interprétation de l'œuvre de Rousseau qui autorise à faire de l'*Émile* le complément du *Contrat social* - ce dernier constituant « un manuel de gouvernement » que « son traité d'éducation » viendrait en quelque sorte prolonger -, permet

²⁴³³ *Manuscrit de Genève*, I, 2, OC III, p. 287.

²⁴³⁴ *CGP*, IV, OC III, p. 966.

²⁴³⁵ *Notes et variantes sur l'économie politique*, OC III, p. 1397.

²⁴³⁶ *Fragments de la Lettre à C. de Beaumont*, 10, OC IV, p. 1019.

par là même de relever « l'unité de l'œuvre et de la pensée de Rousseau »²⁴³⁷. Cette lecture que T. L'Aminot semble trouver fautive donne ainsi « la solution aux problèmes difficilement compréhensibles soulevés par Rousseau quant au gouvernement des sociétés »²⁴³⁸. Il est vrai que l'argumentaire du chercheur prend de la force dès lors que l'on suit à la lettre l'avertissement formulé par Rousseau à l'adresse des citoyens genevois dans les *LEM*, selon lequel « le citoyen n'existe[rait] plus et ne p[ourrait] plus exister », serait « définitivement inaccessible à l'homme moderne »²⁴³⁹ :

Vous n'êtes ni Romains, ni Spartiates ; vous n'êtes pas même Athéniens. Laissez là ces grands noms qui ne vous vont point. Vous êtes des marchands, des artisans, des bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur gain ; des gens pour qui la liberté même n'est qu'un moyen d'acquiescer sans obstacle et de posséder en sûreté²⁴⁴⁰.

Cette critique du citoyen moderne, ne prenant (n'occupant) pas sa place de citoyen dans la cité, semble trouver une résonance aujourd'hui avec la figure contemporaine d'un citoyen sans consistance, exerçant sa citoyenneté épisodiquement par le vote pour élire ses représentants, dans un système politique qui montre l'illusion de l'effectivité de la démocratie. La démocratie ne saurait se résumer à des gestes électoraux épisodiques, elle doit au contraire être comprise, selon la formule de Léon Trotski, comme une expérience concrète et continue : « [...] la démocratie n'est pas une abstraction mathématique mais une expérience vivante du peuple »²⁴⁴¹. En outre, dans les États actuels qualifiés de démocratiques - par opposition le plus souvent aux dictatures ou régimes autoritaires -, l'opinion publique, influencée à des fins idéologiques, politiques partisans et commerciales, n'a rien à voir avec ce qui peut former la volonté générale telle que conçue par Rousseau. Aussi verrait-il vraisemblablement dans les individus-citoyens contemporains des « esclaves aliénés par mille besoins »²⁴⁴².

En outre, T. L'Aminot affirme que Rousseau semble exclure toute possibilité de voir advenir un citoyen véritable. Pourtant, si l'on se réfère aux nombreux passages des *LEM* que nous avons relevés dans notre première partie, dans lesquels Rousseau exhorte les citoyens genevois à occuper pleinement leur place de citoyen en sortant de leur immobilisme et de leur lâcheté, il semble possible de défendre la thèse opposée. L'importance qu'il accorde dans sa pensée politique à la vertu politique, une vertu en acte, semble montrer son espoir de voir

²⁴³⁷ Tanguy L'Aminot. « Rousseau contre l'État ». *Réfractations*, n° 30, p. 139.

²⁴³⁸ *Ibid.*

²⁴³⁹ L'Aminot, *ibid.*

²⁴⁴⁰ *LEM IX*, OC III, p. 881.

²⁴⁴¹ James T. Farrell, « Dewey au Mexique », *Les Cahiers Trotski*, n°19, septembre 1984, p. 96.

²⁴⁴² L'Aminot, *ibid.*, p. 140.

naître, de l'activité civique (vertueuse), un citoyen nouveau. En effet, peut-être est-il permis de voir dans l'insistance de Rousseau à susciter chez les individus-citoyens « tels qu'ils sont » - c'est-à-dire aux mœurs corrompues -, l'exercice de la vertu comme un remède contre ce mal qui les empêche d'écouter la voix de leur conscience. Ainsi, à force d'exercice s'agirait-il d'espérer tendre peu à peu, en partant du citoyen du *CS* ou des *CGP* enfermé dans les frontières du politique, vers le citoyen du livre V de l'*Émile* capable de passer du politique au moral, du patriotisme à l'humanité. Cependant, nous avons souligné dans notre deuxième partie que l'action du législateur avait pour conséquence négative de fonder chez les citoyens une préférence exclusive pour leur patrie, laquelle rend difficile voire impossible la visée morale d'un bien universel ; une préférence renvoyant à l'opposition entre vertu politique, qui tend au général (circonscrit au politique), et vertu morale, qui tend à l'universel. Il est vrai que si l'on s'en tient aux figures extrêmes du citoyen évoquées précédemment – la mère spartiate et le citoyen polonais zélé -, à celle du patriote qui « est dur aux étrangers »²⁴⁴³, on peut s'interroger avec Luc Vincenti : « Comment ne pas voir dans le citoyen parfait la résurgence des oppositions d'amour-propre, celles que le fonctionnement du corps politique légitime a résorbé au niveau interindividuel ? » ; un citoyen patriote qui exprime « la reproduction, au niveau des États, des oppositions interindividuelles qui ont été dépassées au sein de chaque État »²⁴⁴⁴.

Néanmoins, nous remarquons que si l'amour et la défense de la patrie constituent une dimension forte de la citoyenneté rousseauiste, celles-ci ne marquent pas à elles seules la finalité de l'existence politique. De même, la citoyenneté ne semble pas non plus être la finalité de l'existence humaine - nous l'avons souligné précédemment, Émile n'est pas le citoyen du *CS* ou des *CGP*. Chez le Genevois, on peut dire que la liberté est à la fois au fondement et à la finalité de l'ordre politique. Aussi, peut-être pouvons-nous penser que si Rousseau se montre aussi radical dans cette figure d'un citoyen patriote, qui peut sembler définir tout ce qu'est l'individu, son intention est de faire en sorte que ce zèle extrême soit en mesure d'assurer le mieux possible la protection de la liberté de l'homme, condition d'intégrité même de sa qualité d'homme. Or, la liberté politique, au sens rousseauiste d'indépendance envers la volonté d'autrui, est rendue possible par la loi. Mais, au niveau des relations entre États, la liberté des hommes n'est pas protégée par les lois, car il n'y a pas de lois communes que tous se seraient données et qui pourraient assurer cette protection

²⁴⁴³ *Émile*, I, OC IV, p. 248.

²⁴⁴⁴ Luc Vincenti, « Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau », *op. cit.*, 2006, p. 30.

mutuelle. D'où l'on peut comprendre peut-être cette dureté nécessaire à l'égard des États étrangers²⁴⁴⁵.

L'antinomie homme/citoyen renvoie à l'opposition formulée dans les *LEM*, où le législateur doit opter entre les deux car leur accord n'est pas envisageable, au motif que l'on ne peut « donner deux objets à la même passion » :

Le patriotisme et l'humanité sont [...] deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le Législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre : cet accord cet accord ne s'est jamais vu ; il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à la même passion²⁴⁴⁶.

Le patriotisme et l'humanité sont contraires dans leur énergie, car l'une resserre quand l'autre éloigne. Dans cette première lettre, rappelons que Rousseau met en exergue la difficulté d'envisager un élargissement de la communauté patriotique à l'universel. Contre l'idée du cosmopolitisme qu'il juge bien pensante, dirions-nous aujourd'hui, il semble figer les bornes de l'extension au politique. Il considère que la force du lien affectif qui unit les individus formant la société exige d'être circonscrite au politique. Sur ce point, le Genevois formule, dans le livre I de l'*Émile*, une argumentation qui vise à discréditer le cosmopolitisme, en établissant un rapport de proportionnalité inverse entre superficie et patriotisme :

Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit. Au dehors le Spartiate était ambitieux, avare, inique : mais le désintéressement, l'équité, la concorde régnaient dans ses murs. Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins²⁴⁴⁷.

Rousseau défend la petite société, car il est convaincu que « [l']essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit ». Il se montre méfiant envers le cosmopolitisme affiché en écrit et en parole lorsqu'il est accompagné d'une insensibilité aux voisins. La « petite société » rend possible le développement de liens affectifs, lesquels se distendent à mesure que la société s'élargit. On peut mesurer ici à quel point il est difficile d'envisager l'extension au-delà du politique, de passer du politique au moral, ainsi que nous l'avons souligné précédemment avec L. Vincenti. Au début du chapitre I du livre IV du *CS*, Rousseau montre comment : « Tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une

²⁴⁴⁵ Nous poursuivrons au chapitre suivant l'exposé de cette problématique du rapport à l'international et à l'universel qui évoque une proposition kantienne.

²⁴⁴⁶ *LEM*, OC III, p. 706, en note.

²⁴⁴⁷ OC IV, p. 248-249.

seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général »²⁴⁴⁸. Les ressorts de l'État y sont « vigoureux et simples », celui-ci est bien gouverné et par conséquent a « besoin de très peu de lois ». Mais, nous l'avons déjà relevé plus haut dans cette troisième partie alors que nous interrogeons le lien entre les suffrages et la volonté générale, dès lors que le « nœud social » se relâche, que l'État s'affaiblit et que la résurgence des intérêts particuliers oppositifs engendre l'influence des « petites sociétés » sur « la grande », « l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants »²⁴⁴⁹. La perte de l'unité première ne peut alors être évitée, les individus s'identifient moins au corps commun et de là en distinguent leurs intérêts particuliers. Dans le même temps, leur tendance naturelle à rechercher la petite société conduit à la constitution de sociétés partielles qui créent des divisions et des conflits dans la grande. Le désir de petite société apparaît alors contradictoire dans ses effets, en étant à la fois et simultanément ce qui réunit dans la petite société existante et ce qui détruit la grande société existante. Il permet de constituer une communauté politique forte tout en contenant les germes de la destruction des liens ainsi formés entre les individus.

Le Genevois exprime ainsi la dualité entre un patriotisme nécessairement exclusif et l'humanité qui contient la visée morale d'un bien universel. Cependant, nous avons voulu le montrer précédemment dans ce chapitre principal de la troisième partie (3.3.), peut-être que l'on peut recevoir le rousseauisme politique comme une possibilité d'envisager le modèle théorique d'un citoyen essentiel qui, à la différence du citoyen réel empirique, soumis à l'injustice, à la corruption et à l'imperfection, laisse entrevoir un dépassement de cet état négatif, afin que l'homme puisse retrouver, au sein de la société, quelque chose de sa nature positive. Dès lors, la figure du citoyen peut apparaître comme une fonction protectrice de la nature de l'homme ou du moins qui permettrait à cette « nature en nous » de pouvoir s'exprimer librement. Il s'agirait de penser un citoyen tendant vers l'authenticité de la nature de l'homme, vers une essence persistante qui, à défaut de pouvoir être retrouvée, permet d'envisager des modalités d'intervention critique sur l'organisation et le fonctionnement des démocraties contemporaines. Ce citoyen serait en mesure d'entrer en son cœur afin de pouvoir de nouveau accéder à la voix de sa conscience qui lui garantit une action bonne et juste. Nous l'avons déjà évoqué, la fonction de citoyen pourrait alors être considérée comme un moyen de protéger l'homme essentiel, de garantir sa liberté, au sens rousseauiste d'indépendance envers la volonté d'autrui. Il s'agirait de permettre aux hommes d'atteindre leur nature profonde, leur humanité, grâce à la réalisation d'une société mettant en place les

²⁴⁴⁸ OC III, p. 437.

²⁴⁴⁹ CS, IV, 1, OC III, p. 438.

conditions nécessaires à cette libération ; il s'agirait de faire cesser la contradiction annoncée en ouverture du *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers »²⁴⁵⁰. Ainsi, le citoyen, produit artificiel de l'art achevé, pourrait permettre à l'homme de tendre vers sa nature, vers la redécouverte du *premier moi*, par la satisfaction de l'amour de soi dans le bien du corps politique. En outre, ce citoyen essentiel contient un potentiel d'universalité, d'extension au moral, puisque ce qui est essentiel à l'homme est commun à tous.

Par ailleurs, recherchant une solution au problème du passage de l'homme au citoyen qui résoudrait la contradiction inhérente à l'état social - que l'on peut résumer comme suit : l'homme est porté par ses penchants naturels à la recherche de son bien propre que contrarient les obligations imposées par la vie en société, laquelle exige de rechercher le bien commun -, Rousseau va proposer un ensemble d'artifices - avec les rôles du législateur, du gouverneur d'Émile, des fêtes publiques... -, ainsi que nous l'avons souligné dans le dernier chapitre principal de notre deuxième partie (2.3.), poursuivant ainsi l'objectif de susciter l'exercice de la vertu (politique) afin que le ressort essentiel de l'homme qui est l'amour de soi puisse se transférer dans un amour du corps politique en quelque sorte ressenti comme un nouveau soi ; ce qui est l'objet du *CS* : « donner à l'amour de soi une autre base, pour lui faire porter d'autres fruits »²⁴⁵¹. Le Genevois soutient ainsi que les bonnes institutions sociales peuvent conduire au déploiement naturel de penchants sociaux nécessaires. Ainsi, pour tenter de résoudre l'antinomie homme-citoyen inhérente à la société, il s'agit de faire en sorte que les devoirs envers la communauté perçus par l'individu comme une « gêne »²⁴⁵² deviennent comme des penchants naturels. Pour ce faire, l'individu doit pouvoir reconnaître le bien de la société comme étant le sien propre, ce qui présuppose d'avoir transporté son moi, via l'amour de soi, dans l'unité du corps collectif. La contradiction serait alors levée si l'homme pouvait agir spontanément, « naturellement », en citoyen. C'est la tâche confiée au législateur dans son entreprise d'établir une législation primitive durable pour un peuple²⁴⁵³. Il s'agit donc de faire en sorte que les hommes aient conscience de former un tout, et qu'une extension de l'amour de soi conduise à l'amour du corps politique²⁴⁵⁴. Sur ces points, notons qu'il semble pertinent d'établir un parallèle avec la pensée de Pascal, même si ce dernier fait intervenir la

²⁴⁵⁰ *CS*, I, 1, OC III, p. 351.

²⁴⁵¹ Bertrand de Jouvenel. *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*. Paris : Hachette Littérature, 1988, (Pluriel), p. 87-88.

²⁴⁵² Sixième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 1059.

²⁴⁵³ *CS*, II, 7, OC III, p. 381. Déjà cité.

²⁴⁵⁴ B. de Jouvenel emploie quant à lui l'expression « collectiviser l'amour de soi » (*op. cit.*, p. 94), qui ne nous paraît pas fidèle à la pensée de Rousseau, car il ne s'agit pas, nous semble-t-il, pour le Genevois d'envisager de mettre les « amour de soi » en possession de la collectivité, de procéder à leur appropriation collective. Aussi préférons-nous employer l'expression d'une *extension de l'amour de soi au corps politique*.

grâce, alors que Rousseau fait des institutions l'expédient afin d'impulser les bonnes mœurs, et que le corps considéré ici par le penseur français n'est pas le corps politique du Genevois. On trouve déjà néanmoins sous la plume de Pascal ce sentiment d'appartenir à un corps constitué du tout, ainsi que celui de s'aimer en lui :

Qu'on s'imagine un corps plein de membres pensants [473]. [...] Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier. Hors de là, ils sont dans le désordre et le malheur ; mais en ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien [475]. [...] Si le pied avait toujours ignoré qu'il appartint au corps et qu'il y eût un corps dont il dépendît, s'il n'avait eu que la connaissance et l'amour de soi, et qu'il vînt à connaître qu'il appartient à un corps duquel il dépend, quel regret, quelle confusion de sa vie passée, d'avoir été inutile au corps qui lui a influé la vie [476] [...] Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général. L'on doit donc tendre au général [477]²⁴⁵⁵.

3.3.4.3 Du citoyen du *Contrat social* au citoyen de l'*Émile*

La radicalité démocratique de Rousseau - qui s'exprime, nous l'avons déjà souligné, dans sa conception d'une démocratie participative absolue, puisqu'exigeant la participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir souverain par l'élaboration de la volonté générale - fondée sur une souveraineté effective requiert ainsi une éducation politique à reconnaître la volonté générale pour faire advenir des citoyens toujours en capacité de voir et d'exprimer celle-ci et de poursuivre l'intérêt commun. Rappelons le passage emblématique de la place centrale de la formation du citoyen dans le système politique de Rousseau, que nous avons déjà partiellement cité et qui se situe dans le *DEP* :

La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens ; vous aurez tout si vous formez des citoyens ; sans cela, vous n'aurez que des méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'État. Or former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour ; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants²⁴⁵⁶.

Dans cet extrait, la nécessité première est de transformer les individus en citoyens, ou en individus-citoyens, lesquels seront en mesure de faire montre d'une vertu politique en acte. Agissant vertueusement, les citoyens protègent la liberté. Mais, quelle liberté évoque-t-il ici ? Rousseau l'écrit deux paragraphes plus haut : il s'agit de la « commune liberté », c'est-à-dire de la liberté politique acquise dans la vie en communauté politique. Grâce aux institutions

²⁴⁵⁵ *Pensées*, VII (« La morale et la doctrine »), 473-477. Paris : GF Flammarion, 2015, p. 213-214.

²⁴⁵⁶ OC III, p. 259.

évacuant tout rapport d'autorité interindividuelle, le citoyen jouit de cette liberté en tant qu'indépendance envers la volonté d'autrui. Cependant, pour être indépendant comme tel, le citoyen doit être étroitement dépendant de la cité et de ses lois, d'où il suit sa nécessaire participation à l'élaboration de la volonté générale. Aussi, il nous semble possible d'avancer que la patrie de laquelle il s'agit dans ce passage du *DEP* désigne la communauté politique du pays à laquelle appartient le citoyen. Le rapport relevé ici entre la fonction du citoyen et la liberté nous permet de formuler l'hypothèse que le citoyen rousseauiste apparaît comme celui dont la fonction décisive serait celle de protéger la liberté de l'homme, ce que nous semble confirmer notamment la défense du « droit de représentation » pour les citoyens dans les *LEM*. En poursuivant ce raisonnement, tout en le rapportant aux deux conceptions différentes du citoyen proposées par Rousseau dans le *CS* d'une part, dans l'*Émile* d'autre part – en effet, si Émile devient bien citoyen au terme de son éducation, il ne devient pas le citoyen du Contrat : alors qu'Émile devenu citoyen vivra sous la loi naturelle fondée sur la conscience, le citoyen du *CS* vit sous les lois civiles selon les principes du droit politique -, nous pouvons peut-être avancer l'idée que la fonction du citoyen du *CS* constitue une étape intermédiaire, nécessaire pour permettre l'advenue du citoyen de l'*Émile*. Suivant cette hypothèse, il pourrait s'agir, au cours de cette étape, de rendre « sa voix » à la volonté générale²⁴⁵⁷, afin d'envisager des citoyens capables d'agir selon leur conscience²⁴⁵⁸.

Autrement dit, le citoyen du *CS* serait une condition de possibilité du citoyen de l'*Émile*. Si le chemin d'accès à la volonté générale est masqué, notamment par la place prise par les sociétés partielles, la volonté générale « ne s'éteint pas » en l'individu. L'expédient rendant possible ce passage serait la vertu en acte, en ce qu'elle permettrait à l'individu-citoyen d'accéder à une existence civile réglée par la conscience, cet amour de soi spirituel (l'élément « intelligent » de la passion – positive - *composée* qu'est l'amour de soi) que Rousseau confond avec l'amour de l'ordre et qui tend au bien-être de l'âme²⁴⁵⁹. Agir vertueusement permet alors de se rapprocher de ce bien-être. En outre, un dépassement du politique dans la vie morale deviendrait alors possible, permettant de tendre ainsi à

²⁴⁵⁷ Dans les sociétés perverses, cette voix est muette : « Quand [...] le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public ; alors la volonté générale devient muette » (*CS*, IV, I, OC III, p. 438).

²⁴⁵⁸ Laquelle peut également se taire quand sa voix est étouffée par les passions (mondaines, celles issues de l'amour-propre) et les préjugés, ainsi que l'écrit Rousseau dans la *PFVS* ou dans la *LCB* (OC IV, p. 937). À ce propos, remarquons les rapprochements entre volonté générale et conscience effectués par R. Derathé à la suite de G. Beauvalon et de G. Gurvitch (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950, Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour], p. 236).

²⁴⁵⁹ « L'amour de soi n'est plus une passion simple ; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour, développé et rendu actif, porte le nom de conscience » (*LCB*, OC IV, p. 936).

l'universalité du bien (moral) : « Lorsque la liberté des citoyens choisit de satisfaire l'amour de soi, l'État, comme sommation partielle des volontés, disparaît, puisque chacun vise alors un bien universel en décidant du bien commun »²⁴⁶⁰. La vertu politique et la vertu morale se rejoignent ici, nous semble-t-il, où, en passant par l'amour de soi, ces deux vertus actives ont une action complémentaire, la première au service en quelque sorte de la seconde ; à ceci près que la morale vise l'universel, non simplement le tout de la communauté politique. Nous revenons ci-après sur cette problématique qui renvoie à Kant.

Par ailleurs, notons qu'au plan métaphysique, la vertu chez Rousseau est associée à la liberté comme pouvoir propre à l'homme d'être cause première de ses actes. Dans ce cadre, être vertueux consiste à faire triompher sa liberté qui détermine le choix fait pour le bien malgré les tentations pour le mal : « [...] nous sommes placés sur terre et doués de la liberté [...] nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience »²⁴⁶¹. Alors que l'animal agit selon la loi naturelle de ses besoins, la vertu permet à l'homme d'agir selon la loi naturelle du bien : « cette loi s'établit dans ses actes par sa liberté et la vertu est la force de la liberté »²⁴⁶². L'homme éprouve alors la « suprême jouissance [...] [laquelle est] dans le contentement de soi-même »²⁴⁶³, car l'exercice de la vertu répond à un besoin en l'homme qui lui procure une entière satisfaction.

Ainsi, *Émile*, prototype du citoyen qui au terme de son éducation serait capable d'écouter la voix de la conscience - cette ultime transformation de l'amour de soi²⁴⁶⁴, ce « principe inné de justice et de vertu »²⁴⁶⁵ ou encore « le meilleur de tous les casuistes »²⁴⁶⁶ -, peut vivre, dans son existence d'homme, sous la loi naturelle fondée sur ce sentiment, « guide assuré » et « juge infaillible du bien et du mal »²⁴⁶⁷. Ce guide suprême va servir de fondement à une vertu en acte, en orientant la raison individuelle dans le sens du choix du Bien. Citons de nouveau le passage suivant : « Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire, tout ce

²⁴⁶⁰ Luc Vincenti. « Discours de soutenance ». In : *La philosophie pratique. Rousseau, Kant, Fichte (Extraits)*. Soutenance de l'habilitation à diriger des recherches, à l'université de Paris I Sorbonne, devant MM. Bernard Bourgeois (Président), Bertrand Binoche (Directeur), Mme Catherine Larrère, M. Jean-Christophe Goddard et M. Jean-Louis Labussière, nov. 2004. Consulté le 6 février 2019 à l'adresse URL : http://www.luc-vinenti.fr/philo_pratique/soutenance.html

²⁴⁶¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 587.

²⁴⁶² Yves Vargas, « Jean-Jacques Rousseau, la vertu ». CNRS, comité Jean-Jacques Rousseau, Paris IV Sorbonne, 1998. Consulté en ligne le 4 décembre 2015, à l'adresse URL : <http://rousseauetudes.free.fr/ArticleVargasvertu.htm>

²⁴⁶³ *Émile*, IV, OC IV, p. 587.

²⁴⁶⁴ *LCB*, OC IV, p. 936.

²⁴⁶⁵ *Émile*, IV, OC IV, p. 600.

²⁴⁶⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 594.

²⁴⁶⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 600-601.

que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal »²⁴⁶⁸. Ainsi, ce que l'individu doit faire s'impose naturellement à lui comme une conviction intime révélée par ses sens. Celui-ci trouve une satisfaction, une plénitude dans le cadre de cet agir selon sa conscience puis dans cette vertu en action. Cet amour de soi spirituel qu'est la conscience permet d'envisager un agir individuel conforme à l'ordre, un agir commun à tous, identique en chacun, et par conséquent universalisable : selon l'extension de ce commun, on pourrait ainsi passer du politique au moral proprement dit. Aussi est-il permis d'espérer que ce citoyen d'un genre nouveau, guidé par la conscience et doté bien sûr des deux autres caractères essentiels de la nature humaine que sont la liberté et la perfectibilité, puisse dépasser l'antinomie entre l'homme et le citoyen, et par conséquent permettre d'envisager une transformation des sociétés du politique vers le moral.

Cependant, nous demeurons ici confronté au problème résidant dans le fait que le politique est par essence clos sur lui-même et que le bon citoyen, patriote, est dur aux étrangers. Cette problématique fait écho à celle exposée par Kant dans la *Septième proposition* de son texte *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, laquelle n'invite pas à l'optimisme quant à la possibilité d'établir une « constitution civile parfaite » dans un État donné sans envisager sa relation aux autres : « Le problème de l'édification d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les États, et ne peut être résolu sans ce dernier »²⁴⁶⁹. Pour Kant, seule « l'association des États » peut résoudre ce problème, afin que la formation des individus puisse échapper à la logique des conflits. Aussi fait-il partir l'éducation morale d'un peuple donné de la situation des relations internationales²⁴⁷⁰. L'objectif de l'association est de réduire tout d'abord les oppositions internationales pour qu'ensuite la formation des individus, qui s'effectue au niveau national, ne soit pas orientée par les conflits interétatiques. Au niveau interétatique comme à celui étatique de la communauté politique, il s'agit d'empêcher ou de réduire les oppositions d'amour-propre générées par les sociétés partielles, avant d'espérer pouvoir dégager un bien effectivement commun.

Kant s'accorde avec le constat de Rousseau que la violence resurgit entre les États avec le phénomène de la guerre, sous une forme souvent pire que la violence entre les individus. Pourtant, en suivant le Genevois, on pourrait penser que les États ont en eux-

²⁴⁶⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 594.

²⁴⁶⁹ Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. par Luc Ferry, p. 196. In : *Œuvres philosophiques II*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris : Gallimard, 1985, (Bibliothèque de la Pléiade).

²⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 199.

mêmes la règle du juste²⁴⁷¹ dans l'amour de soi de chacun des individus-citoyens à la source des lois. Puisque ce sentiment est à la fois naturel et universel, pourquoi le processus qui a lieu au sein d'un État où les individus mus par l'amour de soi se rapportent immédiatement au bien commun en dégageant la volonté générale, ne pourrait-il pas avoir lieu entre les États ? Ces derniers se rapporteraient alors au bien de leur confédération voire à celui de la « grande ville du monde »²⁴⁷². Mais une fois la confédération instituée, soit les États disparaissent et alors une volonté commune durable devient possible, soit les États subsistent et deviennent de fait des sociétés partielles qui demeurent des volontés particulières par rapport à la volonté générale de la confédération. Ces sociétés partielles risqueraient alors de transformer « l'expression du bien commun en l'expression du bien propre » à chacune d'elles, tout comme les sociétés partielles dans l'État. La volonté générale serait ainsi pervertie comme la source des lois, puisque « l'amour de soi des individus légiférant [ne serait] déjà plus qu'un amour-propre »²⁴⁷³. Ainsi, même un État bien gouverné et guidé par une volonté générale enracinée dans l'amour de soi est susceptible de voir ce dernier perverti en amour-propre lorsqu'il s'agit de décisions internationales ; au niveau des États se reproduisent les oppositions interindividuelles qui ont été dépassées au sein de chaque État. Dès lors on comprend pourquoi « il n'est pas impossible qu'une république bien gouvernée fasse une guerre injuste »²⁴⁷⁴. Si le citoyen est parvenu à dépasser son égoïsme, son amour-propre, dans la communauté politique par l'exercice de la vertu civique, il retrouve, dans l'identification au corps collectif de l'État, la perversion de l'amour de soi en amour-propre. Aussi, qu'il s'agisse des déchirements internes dus aux intérêts privés ou des égoïsmes étatiques, on comprend que « Rousseau se soit moins avancé que Kant dans l'établissement d'un droit international et d'une paix universelle »²⁴⁷⁵. Dans une perspective rousseauiste, nous ajoutons que la seule solution envisageable pour parvenir à la paix ne serait pas l'association des États défendue par Kant mais leur intégration, de sorte que puisse se constituer un *moi commun*, qui est la condition d'existence d'une volonté véritablement et durablement générale²⁴⁷⁶ ; un moi commun qui, comme à l'échelle de la communauté politique étatique, pourrait être ressenti par chacun des individus le constituant. Cette question du moi commun fait écho à une

²⁴⁷¹ Cf. DEP, OC III, p. 245-246. Déjà cité.

²⁴⁷² DEP, OC III, p. 245. Déjà cité.

²⁴⁷³ Luc Vincenti, *La philosophie pratique : Rousseau, Kant, Fichte*, « La philosophie pratique de Rousseau », *op. cit.*, 2004.

²⁴⁷⁴ DEP, OC III, p. 246.

²⁴⁷⁵ Vincenti, *ibid.*

²⁴⁷⁶ Cf. nos chapitres 3.3.2.6. et 3.3.2.7.

problématique de notre modernité contemporaine, celle de la constitution d'un *moi européen* comme condition nécessaire à l'actualisation d'une union européenne effective.

3.3.4.4 Du citoyen à l'homme : un éclairage à partir des *Fragments d'une histoire du Valais* ?

Un passage des *Fragments d'une histoire du Valais*²⁴⁷⁷, texte écrit par Rousseau probablement en septembre 1754 sous la forme de notes de voyage²⁴⁷⁸ (des impressions) en septembre 1754, attire notre attention. Le Valais est un pays « considérable » aux yeux de notre auteur « par la forme de son gouvernement et par les mœurs de ses habitants »²⁴⁷⁹. Il découvre un pays peu riche, peu connu, à l'écart des « tourments de l'humanité », où l'air des montagnes est pur, où règne la tranquillité, où la population est éparse, où les hommes vivent une existence paisible en n'ayant « que des idées justes et des sentiments droits », un pays qui lui semble « hors de la société »²⁴⁸⁰. Il s'interroge alors : « Qu'est-ce qu'un citoyen y ferait ? Qu'est-ce qu'un citoyen y établirait ? ». Et répond : « Le nécessaire, on le leur donnerait, et ils n'en voudraient pas. Le superflu, il n'y est pas, et on ne l'accepterait pas »²⁴⁸¹.

Ce passage souligne, nous semble-t-il, la possibilité ouverte par le Genevois de dépasser le citoyen, en montrant ainsi que cet état n'est pas une fin et que l'on pourrait penser des sociétés sans citoyen, ou du moins un citoyen proche de celui qu'est devenu Émile au terme de son éducation achevée par son voyage - au livre V du traité éponyme. Ainsi, si l'on comprend ici que le citoyen du CS ne saurait être considéré comme un aboutissement, alors ce dernier peut être reçu, dans la pensée politique de Rousseau, avant tout comme un moyen visant la régénération des sociétés modernes dans l'espoir d'une transformation positive de celles-ci, laquelle permettrait l'advenue de citoyens d'un genre nouveau, des citoyens capables de vivre sous la loi naturelle fondée sur la conscience (cette ultime transformation de l'amour de soi). Autrement dit, c'est parce que les hommes sont tels qu'ils sont et non tels qu'ils devraient être, comme le sont encore par exemple les Valaisans, que le philosophe genevois a dû chercher les institutions politiques, dans le CS notamment, susceptibles de faire advenir des citoyens vertueux. Dès lors, faut-il comprendre que si les citoyens modernes étaient tels que sont les habitants du Valais, alors il ne serait nul besoin d'établir des lois et

²⁴⁷⁷ OC V, p. 493-495.

²⁴⁷⁸ *Notes et variantes des textes historiques*, OC V, p. 1622.

²⁴⁷⁹ *Fragments d'une histoire du Valais*, OC V, p. 493.

²⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 494.

²⁴⁸¹ *Ibid.*

des institutions ? Ces dernières ne seraient donc nécessaires que parce qu'elles sont le seul moyen de parvenir à former des hommes libres, justes et vertueux, ainsi que le devient le jeune adulte Émile. Le citoyen ne serait alors qu'un passage indispensable, nécessaire - de la vertu en acte à l'existence selon sa conscience -, vers la réalisation de l'homme-citoyen libre, celui capable d'atteindre le bonheur, parce qu'il n'a « que des idées justes et des sentiments droits »²⁴⁸², par conséquent, parce qu'il est conforme à l'ordre de la nature, de *sa* nature. Ainsi faudrait-il rechercher le bonheur ailleurs que dans le politique. Ce citoyen nouveau laisse entrevoir la possibilité d'une résolution de l'antinomie homme-citoyen dans un dépassement du politique dans la vie morale par la visée d'un bien universel.

3.3.5 Optimisme anthropologique et pessimisme (historique) politique

Si la place importante qu'occupe la contingence dans la philosophie de Rousseau permet d'envisager la possibilité d'une autre histoire, le caractère exceptionnel qu'il accorde à ce possible changement semble révéler son pessimisme. Ainsi, soutenir que le rousseauisme laisse envisager la possibilité d'une transformation sociale et politique ne nous permet pas pour autant de prétendre que Rousseau se soit montré optimiste à l'égard de cette perspective. S'il soutient dans son traité d'éducation que tout enfant naissant est empreint d'une nature originelle positive, il souligne aussi que les sentiments naturels de celui-ci sont immédiatement pervertis par les sociétés telles qu'elles sont (corrompues par la concurrence et les oppositions d'intérêts). En outre, la vertu politique se caractérise par la conformité de la volonté particulière à la volonté générale, par le choix de préférer le bien commun aux intérêts particuliers. Or, comment les citoyens « tels qu'ils sont », c'est-à-dire naissant ou vivant déjà dans une société corrompue, pourraient faire ce « bon » choix ? Certes, nous avons vu que Rousseau fournit un premier élément de réponse avec la nécessité d'une éducation à cette vertu républicaine, en pensant des individus-citoyens devant s'exercer activement à la vertu. Il s'agit de développer l'habitude de tendre naturellement vers la recherche de l'intérêt commun. Le philosophe genevois semble en effet convaincu que la force de l'habitude peut amener les hommes à agir naturellement pour le bien de la communauté, qu'ainsi des habitudes fortement

²⁴⁸² *Fragments d'une histoire du Valais, ibid.*

ancrées peuvent s'imprimer tels des « penchants incorporés à l'homme, qui n'aura plus à se faire violence pour agir en citoyen »²⁴⁸³.

Dans notre thèse, nous avons souligné que la démocratie participative rousseauiste requiert la participation de la totalité absolue des membres de la communauté politique à l'élaboration et à l'expression de la volonté générale. Si la participation effective de la totalité des membres de l'État au législatif est exigée, c'est qu'elle est la condition du dégagement d'une volonté véritablement générale. Cependant, même si l'on admet la thèse de la force de l'habitude, comment pourrait-on parvenir à l'effectivité de ce principe politique d'une participation étroite de chacun des membres de la cité, une participation politique de tous nécessaire à la garantie d'une véritable liberté politique ? Car, pour être indépendant envers la volonté d'autrui, chaque citoyen doit être dans une étroite dépendance envers la cité.

L'antagonisme à l'œuvre dans le rousseauisme entre un optimisme dans l'individu et un pessimisme dans la société semble recouper la distinction faite par le Genevois s'agissant de sa conception de la perfectibilité entre, d'un côté, l'individu et, de l'autre, le peuple et la société. Alors que la perfectibilité d'un peuple est « faculté de vieillissement et de décrépitude », car « l'état de société [a] un terme extrême auquel les hommes sont maîtres d'arriver plus tôt ou plus tard »²⁴⁸⁴, la perfectibilité de l'individu est beaucoup plus ouverte²⁴⁸⁵. Dans sa *Lettre à C. de Beaumont*, la même distinction est réaffirmée par Rousseau : « Je trouvais que [...] le développement des lumières et des vices se faisait toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples : distinction que j'ai soigneusement faite »²⁴⁸⁶.

²⁴⁸³ Bertrand de Jouvenel. *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*. Paris : Hachette Littérature, 1988, (Pluriel), p. 86.

²⁴⁸⁴ *Lettre de Jean-Jacques Rousseau à M. Philopolis*, OC III, p. 232.

²⁴⁸⁵ « On connaît donc, ou l'on peut connaître le premier point d'où part chacun de nous pour arriver au degré commun de l'entendement ; mais qui est-ce qui connaît l'autre extrémité ? Chacun avance plus ou moins selon son génie, son goût, ses besoins, ses talents, son zèle, et les occasions qu'il a de s'y livrer. Je ne sache pas qu'aucun philosophe ait encore été assez hardi pour dire : Voilà le terme où l'homme peut parvenir et qu'il ne saurait passer. Nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être ; nul de nous n'a mesuré la distance qui peut se trouver entre un homme et un autre homme. Quelle est l'âme basse que cette idée n'échauffa jamais, et qui ne se dit pas quelquefois dans son orgueil : Combien j'en ai déjà passé ! Combien j'en puis encore atteindre ! Pourquoi mon égal irait-il plus loin que moi ? » (*Émile*, I, OC IV, p. 281).

²⁴⁸⁶ OC IV, p. 967.

3.3.5.1 Sur le motif utopique dans les écrits politiques de Rousseau

Dans ce sous-chapitre, nous interrogeons les rapports de la pensée politique de notre auteur avec l'utopie. Peut-on voir le rousseauisme politique comme une utopie, ou doit-on laisser le Genevois sur le terrain de la critique réaliste ?

L'utopie jusqu'au XVIIIe siècle semble se caractériser par l'incertitude quant à la possibilité d'une réalisation concrète. Le XIXe siècle de Marx et de Saint-Simon, dans des voies différentes, révèle que l'utopie devient un possible, elle est pensée comme une perspective nouvelle d'organisation sociale. On passe ainsi d'une utopie livresque à une utopie réelle, en acte. Peut-on avancer l'idée qu'avant Marx, le rousseauisme permet d'envisager une utopie en acte, qu'il contient un certain optimisme quant à la possibilité d'une transformation sociale ? En suivant cette hypothèse d'un Rousseau « utopiste », où pourrait se situer le rousseauisme entre utopie en tant que projection et critique du réel, et utopie réalisée ? Rousseau et Marx ont en commun de viser une transformation sociale, mais peut-être que le Genevois est plus pessimiste quant à la possibilité que celle-ci n'ait lieu, et que, de ce fait, il se rapprocherait davantage de l'École de Francfort sur ce point.

L'emploi du terme *utopie* dans le langage contemporain courant désigne le plus souvent une chimère, une construction imaginaire dont la réalisation semble largement inaccessible. L'étymologie grecque du mot renvoie à la signification suivante : « lieu qui n'est nulle part », « nulle part », ou encore « ce qui n'est en aucun lieu ». Or, les initiateurs du motif littéraire et de la pensée utopiques, le plus célèbre étant Thomas More avec son texte paradigmatique et éponyme *Utopia* (*L'Utopie*, 1516) dont on connaît le succès et la postérité notamment au XVIIIe siècle avec Voltaire puis Babeuf, envisageaient l'utopie plutôt comme un terrain d'interrogation, de critique et d'ouverture vers des réalisations possibles à partir des sociétés réelles observées. Ainsi, même si *L'Utopie* (ou *Idée d'une république heureuse*) se présente comme un motif fictionnel consistant à mettre en scène une société idéale dans un lieu imaginaire, son second titre *Le traité de la meilleure forme de gouvernement* semble indiquer que l'imaginaire n'est pas pensé comme inaccessible, puisqu'il s'agit de proposer aussi un modèle d'organisation politique fondé sur l'égalité entre les individus. Il faut noter que dans *L'Utopie* le voyageur arrive dans une société qui a déjà été réformée et qui n'exige plus de l'être ; il ne s'agit donc pas d'envisager une nouvelle société. Dans la première partie de son ouvrage devenu référence utopique et humaniste, Thomas More formule, en s'inspirant de la *République* de Platon, une critique claire des gouvernements européens dont

l'Angleterre, avant de proposer dans la seconde partie la forme d'un État idéal fondé sur les principes d'égalité, de tolérance religieuse et de liberté de conscience.

Du XVI^e au XVIII^e siècle, de l'*Utopie* à l'*Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala* (1752) de Stanislas Leszczynski²⁴⁸⁷, en passant par l'*Histoire des Sévarambes* (1677-1679) de Denis Vairasse, la littérature utopique invite à interroger l'ordre politique existant. Dans l'*Histoire des Sévarambes* (1677), de ses « peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé la Terre australe », l'auteur Denis Vairasse, et ainsi qu'il l'indique dans le sous-titre, décrit un monde idéal et « une relation du gouvernement, des mœurs, de la religion et du langage de cette nation, inconnue jusqu'à présent aux peuples de l'Europe »²⁴⁸⁸. Le recours au motif fictionnel permet d'envisager la réforme de l'ordre politique existant, et ce, de manière indirecte en s'extrayant du présent et du réel afin de mieux le relativiser. Il permet en outre de décrire un modèle de société idéale, lequel doit être le plus concret et le plus réaliste possible afin de rendre la perspective d'un changement plausible pour les lecteurs. Le genre utopique vise ainsi à montrer aux hommes que d'autres formes d'organisation politique et sociale sont possibles. Selon cette fonction, peut-on penser que Rousseau propose, dans ses écrits politiques (*CS*, *LEM*, *PCC* et *CGP*), des principes et des moyens laissant envisager une société idéale, une cité idéale, bien constituée, bien gouvernée et dirigée vers le bonheur public ? Peut-on caractériser la démocratie véritable, dont nous relevons les linéaments dans le rousseauisme politique, d'utopie ?

L'*Histoire des Sévarambes* de Vairasse puis l'*Entretien d'un Européen avec un Insulaire du royaume de Dumocala* de Leszczynski se classent parmi les nombreuses utopies australes issues de la remise en cause de l'absolutisme monarchique durant la période qui s'étend de la fin du XVII^e au début XVIII^e siècle. Selon Laurent Versini, spécialiste de la littérature du XVIII^e siècle, l'*Entretien* qui répond aux critères du modèle traditionnel de ce genre utopique, permet l'exposé détaillé des mérites d'une société dans laquelle règnent l'égalité, la liberté et la tolérance religieuse²⁴⁸⁹. Pour le chercheur, l'*Entretien* peut être rapproché, par le but visé, d'un ensemble de rêveries parues autour de 1750 venant compléter « les projets de réforme destinés à l'Europe centrale et orientale » et qui se prolongera avec

²⁴⁸⁷ Écrivain en français, célèbre pour avoir été notamment roi de Pologne et duc de Lorraine, surnommé le « roi bienfaisant » ou encore le « roi-philosophe bienveillant », il fut aussi le fondateur de la Société royale des sciences et belles-lettres en 1751 à Nancy, laquelle entretint des rapports avec le Parti des philosophes.

²⁴⁸⁸ *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appelé la Terre australe. Contenant une relation du gouvernement, des mœurs, de la religion et du langage de cette nation, inconnue jusqu'à présent aux peuples de l'Europe*, tome second, Amsterdam : Aux dépens d'Estienne Roger, 1716.

²⁴⁸⁹ Laurent Versini, *Une utopie réalisable et en partie réalisée : le programme de La Voix libre du citoyen et de Dumocala*, p. 53-54. In : HATZENBERGER, Antoine. *Utopies des Lumières*. Lyon : ENS Editions, 2010.

les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* de Rousseau²⁴⁹⁰. Rapprocher les *CGP* de rêveries et ranger ce texte de Rousseau dans le genre utopique semblent quelque peu discutables, puisqu'il s'agit d'un projet concret adapté à un cas pratique déterminé, dans lequel notre auteur recherche les principes et institutions politiques adéquats à la Pologne, un grand État, ce qui le contraint d'ailleurs à infléchir son refus radical de la représentation de la souveraineté pour une représentation soumise au principe du mandat impératif. En outre, il propose dans ces considérations un système économique et politique précis et adapté à un peuple déterminé.

Stanislas Leszczyński, dans sa période la plus féconde, écrit aussi *La Voix libre du citoyen* ou *Observations sur le gouvernement de Pologne* – un ouvrage aussi connu sous le titre *Œuvres du Philosophe bienfaisant* - et *De l'affermissement de la paix générale*. Dans l'*Entretien* comme dans *La Voix libre*, Stanislas L. propose non pas une monarchie absolue mais « l'idéal d'une monarchie libérale de type contractuel où un exécutif fort, concentré dans les mains du roi élu, est tempéré par les lois fondamentales du royaume qui assurent la *libertas* »²⁴⁹¹. En outre, *Dumocala* de Stanislas s'inspire de la politique fénelonienne présente dans *Les aventures de Télémaque*, roman didactique et utopique publié en 1699 et connu pour contenir une critique implicite de l'absolutisme de Louis XIV. Pour le chercheur, l'*Entretien* se distingue des autres histoires de royaumes austraux en ce qu'« il ne s'agit plus d'une utopie offerte à un souverain » mais « des réflexions d'un prince de bonne volonté qui, à même de faire passer ses vœux dans le réel, écrit pour son peuple »²⁴⁹². Il s'agit alors de convertir une utopie en réalité ou de faire entrer des idées relevant de l'utopie dans le réel.

Dans une étude publiée²⁴⁹³ en 2012, Antoine Hatzenberger a recherché les traces d'utopie au sens large dans l'œuvre de Rousseau. Il s'est également intéressé à la littérature secondaire visant l'interprétation de ce motif utopique dans les textes du philosophe genevois. Selon le chercheur, l'utopie dans Rousseau constituerait un motif pertinent rendant possible la mise en exergue d'une unité dans les différents textes littéraires et politiques théoriques de l'auteur genevois, laquelle permettrait une meilleure et plus juste compréhension des rapports entre les différentes dimensions de sa pensée. S'agissant de la pensée politique, Hatzenberger relève différents modes ou sous-genres de l'utopie : une « utopie primitiviste » dans le second

²⁴⁹⁰ Versini, *ibid.*, p. 59.

²⁴⁹¹ Versini, *ibid.*, p. 71.

²⁴⁹² *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁹³ *Rousseau et l'utopie : de l'état insulaire aux cosmotopies*. Paris : Honoré Champion, 2012. L'ouvrage est tiré de sa thèse de doctorat de philosophie, sous la direction de P.-F. Moreau, soutenue le 11 décembre 2006 à l'Université de Paris IV Sorbonne devant un jury composé de Bruno Bernardi, Colas Duflo, Pierre-François Moreau et Michel Senellart.

Discours, une « utopie pédagogique » dans l'*Émile*, une constitution idéale dans *Du contrat social*, ou encore le motif utopique dans des projets de gouvernement (*Projet de constitution pour la Corse*, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*). Selon le chercheur, le PCC²⁴⁹⁴ de Rousseau constitue le texte exprimant le plus clairement le motif utopique dans son œuvre et montrant l'inscription originale du philosophe genevois dans l'histoire de la pensée utopique : « c'est sur cette île textuelle que viennent se concentrer les différentes caractéristiques du modèle utopique » et dans ce *Projet* qu'apparaît avec le plus de clarté « la communauté de structure et de principes entre [l]es textes paradigmatiques du genre utopique et l'État insulaire esquissé par Rousseau »²⁴⁹⁵.

La théorie politique de Rousseau comporte en outre la dimension critique caractéristique du genre utopique. Cependant, à la question de savoir si le Genevois soutient implicitement la perspective de réalisation concrète de sa théorie, la réponse est délicate. Envisage-t-il une application de ses principes politiques comme étant susceptible de permettre la réalisation d'une cité idéale, d'une nouvelle société idéale ? Peut-on penser qu'il s'inscrit dans ce genre utopique littéraire, en proposant par une écriture utopique une transformation des sociétés politiques ou encore une démocratie véritable ? L'utopie utilise des procédés théoriques capables de créer une distance critique par rapport aux contextes historiques donnés. Au travers de récits imaginaires, conjectures politiques et rêveries, l'utopie comporte à la fois une fonction critique, notamment de dénonciation de la condition humaine, du pouvoir ou encore d'un régime politique, et une fonction de projection dans un idéal possible en proposant un modèle théorique à suivre ou à approcher de manière asymptotique. Dans ses écrits politiques, Rousseau propose bien une exploration des modalités possibles d'une société meilleure, et sa dénonciation des rapports sociaux et politiques empreints de concurrence et de domination au sein des sociétés existantes rejoint une caractéristique majeure des utopies de l'époque moderne, à savoir la fonction critique. Dans *L'idéologie et l'utopie*, Paul Ricœur reprend la distinction faite par Lewis Mumford - historien et philosophe américain (1895-1990) - entre deux types d'utopies, « celles qui sont des évasions et celles qui sont des programmes et veulent se réaliser »²⁴⁹⁶. Selon la seconde catégorie, l'utopie contient un

²⁴⁹⁴ L'aristocrate corse Buttafoco, se référant à un passage du *CS* - « Il est encore en Europe un pays capable de législation ; c'est l'île de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su recouvrer et défendre sa liberté, mériterait bien que quelque homme sage lui apprit à la conserver. J'ai quelque pressentiment qu'un jour cette petite île étonnera l'Europe » (*CS*, II, 10, OC III, p. 391) –, demande à Rousseau, dans un échange épistolaire, la rédaction du *Projet*.

²⁴⁹⁵ « Discours de soutenance de thèse », consulté en ligne le 4 avril 2016 à l'adresse URL suivante : <http://cerphi.ens-lyon.fr/archives/cerphi%202002-2007/theses/hatzenberger.htm>

²⁴⁹⁶ *L'idéologie et l'utopie*. Paris : Seuil, 1997, p. 380.

pouvoir critique susceptible de stimuler une réforme politique : elle est « une brèche dans l'acceptation fataliste du pouvoir tel qu'il est »²⁴⁹⁷.

Stéphanie Roza publie en 2014 un article qui porte le titre de sa thèse de doctorat de philosophie, et dont l'objet était de montrer comment, entre 1750 et 1797, « l'utopie est devenue un programme politique »²⁴⁹⁸. Dans le contexte d'un enrichissement majeur de la pensée utopique au XVIII^e siècle, S. Roza montre comment cette pensée se construit à la fois autour d'« hypothèses anthropologiques » et dans une confrontation de plus en plus directe « à l'histoire réelle ». Au cours de ce siècle, l'utopie devient le lieu de propositions théoriques anthropologiques originales visant à montrer le caractère nuisible et « surtout contre-nature, du mal et de la discorde »²⁴⁹⁹. Dans le même temps, l'utopie se transforme peu à peu de motif fictionnel (l'île déserte en dehors du monde et du temps réels) en motif ancré dans l'histoire en train de se faire. L'idéal imaginaire prend ici le chemin de la pensée et de la réalisation politiques concrètes.

Alors qu'A. Hatzenberger analyse dans l'œuvre de Rousseau son rapport à l'utopie mais sans en faire pour autant un auteur *utopiste*, pour S. Roza, le Genevois ayant été lu par nombre de ses contemporains²⁵⁰⁰ comme un « utopiste » (y compris dans un sens péjoratif), il faut admettre que « cette interprétation massive fait partie de son héritage théorique ». Aussi S. Roza invite-t-elle à « prendre au sérieux ce qui, dans l'œuvre même, avait rendu possible un tel usage »²⁵⁰¹. Dans son travail, S. Roza propose une nouvelle approche méthodologique permettant d'appréhender ce qui peut être considéré comme relevant de l'utopie chez un auteur. Son approche permet de ne pas penser le genre de l'utopie comme une catégorie composée de caractéristiques précises, qui inclurait ou exclurait tel auteur ou tel texte. La définition proposée par S. Roza se veut plus large, l'utopie pourrait ainsi être entendue comme : « [...] une *révolte du cœur et de l'imaginaire* devant le réel social, qui mène à la rupture morale, et à l'élaboration d'une 'solution' *imaginée* aux maux de ce réel »²⁵⁰². Le rousseauisme pourrait à certains égards répondre à cette définition. Cependant, il faut souligner que, dans un passage de la sixième des *LEM*, évoquant les grands textes du genre utopique et montrant par là même sa connaissance de la tradition de cette pensée, Rousseau se

²⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 363.

²⁴⁹⁸ Stéphanie Roza. Comment l'utopie est devenue un programme politique : Morelly, Mably, Babeuf, un débat avec Rousseau. *Annales historiques de la Révolution française*, octobre-décembre 2014, n° 378, p. 111.

²⁴⁹⁹ Roza, *ibid.*, p. 114.

²⁵⁰⁰ Notamment Voltaire, Babeuf et les sans-culottes, ces derniers s'étant référés au *Contrat social* de Rousseau comme à un idéal de modèle de gouvernement applicable.

²⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 115.

²⁵⁰² *Ibid.*, p. 116.

défend d'un rapprochement possible entre ses livres et le motif utopique, et soutient au contraire un ancrage strict de sa pensée politique dans le réel :

[...] si je n'avais fait qu'un système, vous êtes bien sûr qu'on n'aurait rien dit. On se fût contenté de reléguer le *Contrat social* avec la *République* de Platon, l'*Utopie* et les *Sévarambes* dans le pays des chimères. Mais je peignais un objet existant, et l'on voulait que cet objet changeât de face »²⁵⁰³.

Dans cet extrait, se défendant de l'accusation qui lui est faite après la publication de ses traités de 1762 d'avoir eu l'intention par ces livres de détruire tous les gouvernements existants, le Genevois entend montrer que l'accusation du Procureur général Tronchin ne résiste pas à l'examen des principes politiques posés dans le *CS*, lesquels sont précisément constitutifs d'un gouvernement existant, celui de la République de Genève.

Ainsi, si d'après la conception de l'utopie au siècle des lumières, l'œuvre de Rousseau peut d'une certaine manière être rapprochée du genre utopique - en particulier s'agissant de la fonction critique et constitutive de l'utopie sur les sociétés existantes -, il semble difficile de voir chez le Genevois une intention d'inscrire son écriture politique dans ce motif littéraire. Au contraire, il s'en défend clairement, comme en témoigne le passage ci-dessus de la sixième des *LEM*. Avec le *CS*, il entreprend une recherche réaliste des fondements des sociétés légitimes. Le *PCC* et les *CGP* sont des écrits politiques révélant une application de sa théorie politique à des cas concrets, à partir de et pour les sociétés telles qu'elles sont. La dimension propre aux utopies politiques en tant que construction imaginaire pour une société future idéale semble peu prégnante dans le rousseauisme qui paraît au contraire toujours bien ancré dans la réalité présente des sociétés de son temps. Rappelons aussi que son anthropologie en tant que construction théorique d'un état hypothétique n'est pas non plus destinée à montrer une nature humaine idéale pour susciter le désir de tendre vers elle.

3.3.5.2 La thèse de l' « évolutionnisme pessimiste »

Dans le second *Discours*, Rousseau décrit l'homme tel qu'il est et tel qu'il n'aurait pas dû être, et rompt ainsi avec l'optimisme des Lumières envers l'histoire reposant sur la croyance dans le progrès certain de l'humanité. Cependant, le philosophe genevois conserve une part d'optimisme dans l'individu du fait de la permanence de son essence²⁵⁰⁴ ; nous

²⁵⁰³ OC III, p. 810.

²⁵⁰⁴ Selon Jacques Berchtold, les *Confessions* révèlent cette « permanence du moi » qui résiste et subsiste en l'occurrence chez Jean-Jacques, alors même qu'elles montrent aussi « un moi historicisé, tributaire des

reviendrons sur ce point ci-après. Si, comme nous l'avons souligné précédemment dans cette troisième partie de notre thèse, il semble permis, à la lecture de l'œuvre de Rousseau, d'espérer une transformation positive des sociétés par la redécouverte du premier moi, en retrouvant quelque chose de l'origine ou encore quelque chose de la nature en nous, il semble également incontournable d'interroger le pessimisme de notre auteur quant à cette possibilité de transformation des institutions et des sociétés. Le Genevois manifeste son pessimisme devant le constat de l'évolution pernicieuse des sociétés qui rend inutiles ou néfastes les interventions tardives : « quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer »²⁵⁰⁵ ; ou ailleurs dans une lettre adressée à Voltaire : « il vient un temps où le mal est tel que les causes mêmes qui l'ont fait naître sont nécessaires pour l'empêcher d'augmenter ; c'est le fer qu'il faut laisser dans la plaie, de peur que le blessé n'expire en l'arrachant »²⁵⁰⁶.

Les choses en sont alors parvenues à un tel point que notre auteur en vient à postuler qu'un despote de type hobbesien pourrait bien être la seule solution à ces maux. Exprimant son désarroi dans la *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767, Rousseau se montre pessimiste quant à la possibilité de mettre les lois au-dessus des hommes, afin que la volonté générale s'exprime véritablement dans l'État et que l'intérêt commun soit poursuivi ; autrement dit, un pessimisme quant à la possibilité de voir advenir un État légitime, où les lois seraient effectivement au-dessus des hommes, c'est-à-dire un État régi par des lois (expression de la volonté générale du peuple souverain) ou une république (synonyme chez Rousseau de démocratie véritable) :

Voici dans mes vieilles idées le grand problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie et à celui des longitudes en astronomie : trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme. Si cette forme est trouvable, cherchons-la, et tâchons de l'établir. [...] Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité, et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être, par conséquent établir le despotisme arbitraire, et le plus arbitraire qu'il est possible: je voudrais que le despote pût être Dieu. En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait ; car le conflit des hommes et des lois, qui met dans l'État une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les états politiques²⁵⁰⁷.

agressions de l'histoire » (« *Les Confessions* de Saint Augustin et celles de Rousseau », p. 30. In : BERCHTOLD, Jacques, HABIB, Claude (dir.). *Les Confessions : se dire, tout dire*. Paris : Classiques Garnier, 2015).

²⁵⁰⁵ CS, II, 8, OC III, p. 385.

²⁵⁰⁶ OC III, p. 227. Déjà cité.

²⁵⁰⁷ J.-J. Rousseau. *Lettres philosophiques*, éd. H. Gouhier. Paris : Vrin, 1974, p 167-168.

Cet extrait de la lettre, dans lequel Rousseau doute clairement de la possibilité d'établir une forme de gouvernement légitime ne comportant aucune domination de l'homme sur l'homme, peut être compris à partir du constat réaliste qu'il fait, en observant les régimes politiques de son temps, de l'existence de conflits continuels entre les hommes et les lois, ainsi que du fait des gouvernants qui tendent inéluctablement à se placer au-dessus des lois. Le pessimisme de Rousseau repose alors sur l'histoire qui révèle comment les gouvernements institués en tant que médiateurs entre le souverain et les sujets ont toujours tendu et tendront inéluctablement à usurper la souveraineté. Tant que les citoyens peuvent physiquement s'assembler, délibérer et décider, de manière directe, des lois auxquelles ils seront soumis, cette captation illégitime du pouvoir n'existe pas, mais dès lors que l'État s'agrandit, la tendance à l'usurpation devient inévitable. Le moyen trouvé par Rousseau afin d'empêcher cette usurpation réside dans le droit de révocation du gouvernement dont dispose le peuple souverain lors des assemblées périodiques, dès lors que l'exécutif s'écarte de la volonté générale ; un droit que Rousseau défendait dans la République de Genève s'agissant des rapports du Conseil général et des membres du petit Conseil, ainsi que nous l'avons souligné dans notre première partie.

Par ailleurs, au chapitre XIII des *CGP*, Rousseau montre qu'il est bien conscient des possibilités de corruption ou de détournement du *cursus honorum* que nous avons étudié précédemment (au chapitre 3.2.5.3.), mais espère que la Pologne n'« en est pas à ce point que tout y soit vénal et corrompu jusqu'à la racine », car, si tel est le cas, alors « c'est en vain qu'elle cherche à réformer ses lois et à conserver sa liberté, il faut qu'elle y renonce et qu'elle plie sa tête au joug »²⁵⁰⁸. Autrement dit si les mœurs sont à ce point corrompues, il n'est plus permis d'espérer une transformation positive. Cet extrait exprime le pessimisme historique de Rousseau. Si toute forme de communauté implique nécessairement le jeu des comparaisons que le Genevois critique au motif qu'elles conduisent à aller au-delà du sain rapport à soi, alors la seule alternative est de sortir de ces relations intersubjectives, en invitant par conséquent l'individu à s'isoler, tout comme l'envisageait Émile de retour de voyage avant que le gouverneur ne l'enjoigne d'être reconnaissant à l'égard de la patrie où il a grandi en sécurité. Au terme de ces voyages, le jeune homme était revenu désabusé quant à la possibilité de trouver une patrie dans laquelle il aurait pu remplir ses devoirs de citoyen, faisant le constat qu'il n'y en avait plus ; désabusé peut-être aussi comme Rousseau lui-même dans ses *Lettres à Malesherbes*, lorsqu'il exprime sa déception, l'« indicible dégoût [...] éprouvé dans

²⁵⁰⁸ *CGP*, XIII, OC III, p. 1022.

le commerce des hommes »²⁵⁰⁹, qui le conduit « à fuir la société des hommes »²⁵¹⁰, ou encore dans sa *Lettre à Mirabeau* face à l'impossibilité de mettre les lois au-dessus des hommes. Le problème est alors de savoir où se situe le point de non-retour, l'état de corruption à partir duquel il n'est plus permis d'espérer. Car, tant que ce seuil n'est pas atteint, Rousseau se montre confiant quant à la capacité du ressort que « l'amour de la patrie et l'élan de la vertu peuvent donner à des âmes libres »²⁵¹¹.

Ainsi, le pessimisme social du philosophe genevois fait écho pour partie à la thématique de la solitude très présente dans ses écrits autobiographiques notamment, où il se montre attiré par un retrait du monde social, recherchant le plus souvent une proximité sensible à la nature. Les quatre *Lettres à Malesherbes*, écrites entre le 4 et le 28 janvier 1762 durant sa « retraite de Montmorency » et teintées de mélancolie, en sont un exemple frappant. Elles se rapportent à la période de publication de ses deux célèbres traités. Victime d'une crise aiguë de sa maladie quelques mois auparavant et restant persuadé que sa fin est imminente, notre auteur soupçonne les jésuites d'user de leur influence afin d'empêcher la publication de l'*Émile*. Les prises de distance ou retraites de Rousseau sont bien sûr aussi la conséquence des nombreuses attaques qu'il a subies à partir du mois de juin 1762, suite à la condamnation de l'*Émile* par le Parlement de Paris (décret du 9 juin) puis par le petit Conseil de la République de Genève (décret du 19 juin). Dans sa ville natale, le *Contrat social* et l'*Émile* sont brûlés. Il fuit alors vers la Suisse où il séjourne, d'abord à Yverdon en territoire bernois (où il arrive le 14 juin), avant d'en être chassé et de s'installer à Môtiers (10 juillet 1762), qu'il doit quitter après avoir été agressé par lapidation (des individus jettent des pierres contre la maison qu'il occupe dans la nuit du 6 septembre 1765). Il se réfugie sur l'Île Saint-Pierre au milieu du lac de Bièvre (12 septembre 1765) avant d'en être exclu par les autorités bernoises au bout de six semaines. L'exil en Angleterre qui suit - il arrive à Londres le 13 janvier 1766 - n'est pas plus apaisé, son œuvre est attaquée, et il y subit une campagne de dénigrement. Dans les derniers mois de sa vie (du 20 mai au 2 juillet 1778), ayant accepté l'hospitalité du marquis René de Girardin à Ermenonville, Rousseau arrête d'écrire, se contente de méditer et d'herboriser²⁵¹². Ces événements ont eu sans aucun doute une influence décisive sur son intention de se retirer du monde, d'être seul. D'une manière générale, le vécu traumatique semble, tout au long de sa vie, induire un désir de solitude. Dans ce long mouvement de condamnations et d'attaques

²⁵⁰⁹ Première des *Quatre lettres à M. de Malesherbes*, OC I, p. 1132.

²⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 1131.

²⁵¹¹ CGP, XV, OC III, p. 1038-1039.

²⁵¹² Chronologie réalisée à partir de celle établie par Mlle Anne-Marie Pfister, sur la base de celle publiée par Louis-J. Courtois dans le tome XV des *Annales J.-J. Rousseau* en 1923 (OC I, p. CI-CXVIII).

tous azimuts qu'il considère comme profondément injustes et infondées, et qui s'étire jusqu'à la fuite en Angleterre en passant par l'épisode de Môtiers au cours duquel il subit les affres des passions haineuses des hommes, il y a tout lieu de penser que le pessimisme de Rousseau se renforce quant à la possibilité d'une transformation positive des sociétés, susceptible d'établir des institutions politiques justes. Comment les hommes « tels qu'ils sont », tels qu'il peut les observer et subir les conséquences de leurs mauvaises passions, pourraient être en mesure de faire advenir le règne de la volonté générale ? Nous l'avons vu, cet objectif requiert que chaque individu en tant que citoyen se pose la question de savoir ce qui est bon pour tous, sans laquelle il n'y a pas de véritable politique. Les hommes rendus malades par la vie dans une société corrompue ne pourraient plus connaître la guérison. Même l'intervention d'un « médecin » s'avérerait inutile, car elle ne résoudrait pas le problème : « Que nous importe qu'ils [les médecins] fassent marcher des cadavres ? Ce sont des hommes qu'il nous faut, et l'on n'en voit point sortir de leurs mains »²⁵¹³. Si l'on peut espérer agir efficacement, c'est uniquement sur les sociétés qui sont encore jeunes et ainsi proches de leur simplicité et de leur santé d'origine :

[...] son objet [celui de Jean-Jacques dans ses écrits] ne pouvait être de ramener les peuples nombreux ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter s'il était possible le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce²⁵¹⁴.

Ainsi, la nécessité de la dégénérescence des sociétés semble ne pas permettre d'espérer un changement, au-delà d'un certain degré de corruption des mœurs. Comme le souligne B. de Jouvenel dans son commentaire :

Ce qui est perdu est perdu ; il faut sauver ce qui est sauvable. Or qu'est-ce qui est sauvable ? Dans la grande société corrompue, c'est l'individu. Et Rousseau écrit l'*Émile*²⁵¹⁵. Dans la petite société qui n'est pas encore trop avancée vers la perdition, c'est la société²⁵¹⁶ elle-même²⁵¹⁷.

La situation des sociétés de son temps serait à ce point désespérée que Rousseau semble entreprendre, dans son traité d'éducation, de soustraire au moins partiellement

²⁵¹³ *Émile*, I, OC IV, p. 269.

²⁵¹⁴ Troisième dialogue de *Jean-Jacques juge de Rousseau*, OC I, p. 935.

²⁵¹⁵ Où il s'agit de faire un homme, et non plus un citoyen, car : « [c]es deux mots *patrie* et *citoyen* doivent être effacés des langues modernes » (*Émile*, I, OC IV, p. 250).

²⁵¹⁶ Il s'agit d'empêcher le luxe de se répandre, de garder le commerce dans la médiocrité et de conserver des villes de petite taille. Sur ce dernier point, c'est bien connu, Rousseau fustige les grandes villes pour leurs mauvaises mœurs qui, par la densité des rapports entre les individus, développent en eux les passions factices. À l'inverse, les petites villes et encore plus la campagne ont ses faveurs pour leurs mœurs plus simples et la paix des rapports entre les hommes qu'on y trouve.

²⁵¹⁷ Bertrand de Jouvenel. *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*. Paris : Hachette Littérature, 1988, (Pluriel), p. 82.

l'individu à la société²⁵¹⁸, de faire en sorte qu'il vive pour soi, « sans intrigue, sans affaire, sans dépendance »²⁵¹⁹. Ce passage peut, nous semble-t-il, être rapproché de la question du choix formulé au livre I entre l'homme et le citoyen et que nous avons analysée précédemment. En effet, le livre V semble montrer que Rousseau opte davantage pour l'homme de bien plutôt que le citoyen. Le philosophe genevois propose pour cet homme une appartenance souple ou distendue à la communauté, une sorte d'existence en dehors entrecoupée d'épisodes « dedans ».

Dans un article²⁵²⁰ publié en 1965, B. de Jouvenel affirme que Rousseau résume sa philosophie sociale dans un passage central des *Dialogues* - celui que nous avons partiellement cité ci-avant -, une philosophie que le commentateur qualifie d'« évolutionnisme pessimiste »²⁵²¹ : les sociétés humaines subissent des changements irréversibles - « la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné » - suivant un progrès - « marche [...] vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce »²⁵²² - vers des sociétés de plus en plus denses en population et où les rapports entre les individus sont aussi plus complexes (« la multitude des affaires qu'ils ont entre eux »²⁵²³). Contrairement à nombre de ses contemporains mais aussi aux penseurs du XIXe siècle, si Rousseau expose cette marche progressive de la société humaine, c'est avant tout pour déplorer sa dégénérescence historique.

En outre, pour B. de Jouvenel, le *CS* est un ouvrage pessimiste qui reflète ce que le commentateur qualifie d'« évolutionnisme pessimiste caractéristique de Rousseau », puisque le Genevois y « montre comment les institutions politiques qu'il recommande doivent se dégrader à mesure du progrès social »²⁵²⁴. À la lecture du texte de Rousseau, cette interprétation semble convaincante, puisqu'il s'agit avant tout de retarder le plus longtemps possible la mort du corps politique, de le maintenir dans l'unité première de l'accord commun. Au plan politique, s'il est difficile de ne pas voir Rousseau comme un pessimiste, c'est qu'il n'envisage « jamais véritablement l'institution historique de l'État légitime. Il en détermine le moment et les modalités, mais de ce moment – l'état de guerre – et de ces

²⁵¹⁸ Émile doit rester disponible au cas où le Prince ou l'État l'appellerait au service de ce dernier : « [...] quitte tout pour aller remplir dans le poste qu'on t'assigne l'honorable fonction de citoyen » (V, OC IV, p. 860).

²⁵¹⁹ *Émile*, V, OC IV, p. 835.

²⁵²⁰ « Rousseau, évolutionniste pessimiste », 1965, p. 421-445. In : B. JOUVENEL (de), *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*, op. cit.

²⁵²¹ Jouvenel, *ibid.*, p. 434.

²⁵²² Troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 935.

²⁵²³ *Préface à Narcisse*, OC II, p. 970.

²⁵²⁴ Jouvenel, *ibid.*, p. 444.

modalités – le pacte du *Contrat social* –, ne s’ensuit jamais qu’une nouvelle dégénérescence » des sociétés politiques, dont l’ouvrage du Genevois démontre la nécessité, et « non plus [le] concours de quelques circonstances extraordinaires, comme pour l’évolution de l’état de nature »²⁵²⁵ dans le second *Discours*. En outre, le CS peut aussi être lu comme un ouvrage pessimiste en interprétant l’intention de Rousseau de montrer les sociétés politiques telles qu’elles pourraient être et telles qu’elles ne seront jamais ; pessimisme encore quant à la possibilité de « faire » un « véritable » citoyen.

Son pessimisme politique semble s’exprimer aussi dans sa critique de la démocratie en soi, ainsi que nous le suggérons ci-après, du fait de la nécessaire dégénérescence des sociétés politiques, qui ne peuvent durablement échapper à la résurgence destructrice des intérêts privés (laquelle entraîne une régression de l’intérêt commun). Dès lors, comment penser la possibilité d’une transformation historique positive, la contingence au sein de cette nécessité ? Cependant, dans le second *Discours*, le Genevois souligne son intention de « creuser jusqu’à la racine »²⁵²⁶ afin de montrer combien l’inégalité civile n’a aucun fondement naturel. Il peut inviter par là même les lecteurs d’aujourd’hui à prendre exemple sur cette radicalité d’une pensée critique, laquelle, mettant en exergue les contradictions de nos sociétés, peut permettre de déterminer les moyens à mettre en œuvre afin de fonder une société plus juste, une société nouvelle, en réorganisant, à la manière du législateur rousseauiste, les forces en présence.

3.3.5.3 Pessimisme et prise de conscience de la fragilité de la démocratie en soi

La question de la critique de la démocratie en soi chez Rousseau pose celle de savoir si la démocratie est en soi un bien ou un mal. Nous avons écrit précédemment dans la présente troisième partie de notre thèse que la conception d’une démocratie en acte, toujours fragile (cf. chapitre 3.2.5.), nous semble entrer en résonance avec l’idée de démocratie (république) que défend Rousseau dans les *LEM* notamment en critiquant la dérive oligarchique de la démocratie genevoise de son temps et l’usurpation de la souveraineté par le petit Conseil. Si la conception de la démocratie comme forme ouverte ou à former permet de susciter l’espoir

²⁵²⁵ Luc Vincenti. « La philosophie pratique de Rousseau ». In : *La philosophie pratique. Rousseau, Kant, Fichte. (Extraits)*. Soutenance de l’habilitation à diriger des recherches, à l’université de Paris I Sorbonne, devant MM. Bernard Bourgeois (Président), Bertrand Binoche (Directeur), Mme Catherine Larrère, M. Jean-Christophe Goddard et M. Jean-Louis Labussière, nov. 2004. Consulté le 16 septembre 2018 à l’adresse URL : http://www.luc-vinenti.fr/philo_pratique/rousseau.html#_ftnref45

²⁵²⁶ Second *Discours*, OC III, p. 160. Déjà cité. La radicalité du rousseauisme s’exprime alors au sens où le Genevois prend les problèmes à la racine.

d'une transformation des sociétés politiques, le constat de la précarité de la démocratie peut tout autant conduire au pessimisme. Ce constat de la fragilité constitutive de la démocratie - elle dégénère inéluctablement en oligarchie - pourrait expliquer le pessimisme politique de Rousseau (quant à la possibilité que les lois puissent être au-dessus des hommes) qui se nourrit d'un pessimisme social (dû à la marche progressive vers la corruption des mœurs des sociétés). En effet, les mœurs déterminant les lois et réciproquement, comment pourrait-on espérer une transformation des sociétés politiques avec des mœurs corrompues ?

Nous avons pu constater dans la première partie de notre thèse comment l'influence grandissante du Petit conseil de la République de Genève constituait un exemple typique de corruption de la magistrature démocratique : « Il vous est arrivé, Messieurs, ce qu'il arrive à tous les gouvernements semblables au vôtre »²⁵²⁷. Comme l'écrit André Charrak, la septième des *LEM* permet de vérifier « toutes les causes spécifiques de dégénérescence d'une démocratie dégagées plus ou moins explicitement dans le *Contrat social* – qu'elles tiennent à la vie institutionnelle, à l'économie du pays ou à l'état moral du peuple ». La République de Genève a ainsi subi « la loi absolument générale qui régit le devenir d'une démocratie »²⁵²⁸. En partant de la nécessité pour le peuple souverain « de charger quelques-uns de ses membres d'exécuter ses volontés »²⁵²⁹, Rousseau montre comment la puissance législative se voit peu à peu soumise de manière effective au seul gouvernement. Le philosophe genevois dénonce l'intention du Petit conseil qui est pointée comme cause de cette dégénérescence des institutions.

La fragilité inhérente à la démocratie absolue ou directe pourrait conduire à se méfier de la démocratie en soi, mais aussi à défendre la démocratie. Partant, chez Rousseau, l'impossibilité absolue du gouvernement démocratique²⁵³⁰ implique la nécessité absolue d'un contrôle continu de l'action de l'exécutif par le législatif. De là avons-nous pu comprendre la défense du droit de représentation et l'importance des assemblées périodiques. Puisque le gouvernement direct par le peuple est impossible afin de respecter l'exigence de double généralité, alors les moyens de contrôle doivent avoir le plus de force réelle possible, afin

²⁵²⁷ *LEM VII*, OC III, p. 815.

²⁵²⁸ André Charrak, « Genève est-elle 'bien constituée' ? », *op. cit.*, 2005, p. 150.

²⁵²⁹ *LEM VII*, OC III, p. 815.

²⁵³⁰ Rappelons ce que notre auteur écrit en substance et que nous avons déjà relevé dans notre thèse : au sens strict du terme, il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais ; le peuple ne peut rester constamment assemblé pour traiter les affaires publiques, ni établir de commissions sans que la forme de l'administration ne change ; la démocratie est impossible avec des hommes tels qu'ils sont, elle ne convient qu'à un peuple de dieux ; il faudrait que les hommes soient avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles ; les conditions ne sont pas favorables, il faudrait une grande simplicité des mœurs, beaucoup d'égalité dans les rangs et les fortunes, peu ou point de luxe...

d'empêcher la dérive usurpatrice du gouvernement et de protéger ainsi la fragilité constitutive de la démocratie.

En outre, nous l'avons défendu précédemment, la démocratie représentative et libérale contemporaine peut être contestée quant à son caractère véritablement démocratique. Le rousseauisme politique pourrait alors permettre une prise de conscience de la fragilité de la démocratie - tant dans son institution que dans sa préservation -, qui rend nécessaire l'instauration de la vertu politique, afin de rattacher les hommes au politique par les mœurs (cf. rôle des institutions, du législateur, du gouvernement et des fêtes publiques). Cette vertu se présente alors à la fois comme la condition de possibilité de la démocratie et comme l'expédient contre sa dénaturation, ce qui fait écho à notre thèse de la préférence rousseauiste pour un gouvernement de type aristocratique que nous avons nommé gouvernement énarétocratique.

Ainsi, à l'impossibilité absolue de l'exercice du pouvoir exécutif par le souverain - qui permet d'affirmer que le Genevois n'est définitivement pas un démocrate au sens strict, puisque la participation populaire se réduit au seul législatif - répond la nécessité absolue d'un contrôle continu de l'action du gouvernement par le législatif. Le rousseauisme peut alors être reçu comme une invitation à protéger la démocratie (république), en mettant en lumière la fragilité d'un État légitime (cf. dérive usurpatrice du petit Conseil de la République de Genève) et en proposant des principes politiques et des moyens qui permettent de fonder des institutions véritablement démocratiques - plus précisément des institutions prémunissant contre la dépossession du pouvoir souverain du peuple (ou garantissant l'effectivité de sa souveraineté). Par la prise de conscience de la fragilité de la démocratie que permet le rousseauisme politique, il est permis d'envisager une appropriation par les citoyens eux-mêmes du pouvoir de tous.

En somme, l'impossibilité de la démocratie absolue n'exclut pas pour autant l'actualisation du pouvoir effectif de tous. Sur cette dernière considération, il nous semble que les acceptions ou les formes historiques de la démocratie depuis la Révolution française - démocratie représentative électorale (ensemble de procédures, choix parmi une offre de programmes ; ce régime s'étant imposé comme la seule forme possible de démocratie alors qu'il est à proprement parler peu démocratique), démocratie des droits de l'homme²⁵³¹,

²⁵³¹ Dans son ouvrage intitulé *La démocratie contre elle-même*, Marcel Gauchet met en lumière le danger que la démocratie contient en elle-même et qu'il faut redouter. La consécration politique des droits de l'homme dans le combat antitotalitaire du XXe siècle s'accompagne d'une montée de l'individualisme et d'une interprétation de la démocratie à partir du sujet de droit. La sacralisation de l'individu et de ses droits tend à évacuer les conditions d'exercice réel de la démocratie. Or, les droits de l'homme ne suffisent pas à actualiser une politique,

ensemble de normes et de valeurs pour un modèle universel, système politique incluant des instruments de démocratie directe (qui ont peu à voir avec un véritable pouvoir de tous) - ont contribué à vider la démocratie de sa substance, de son sens véritablement politique. En outre, la polysémie du terme et les contours flous de la notion de démocratie aujourd'hui révèlent peut-être que le concept de démocratie n'est plus suffisant pour caractériser les régimes contemporains ; une interrogation sur la pertinence du terme de démocratie que le rousseauisme politique permet d'éclairer en proposant les principes et les modalités de l'institution d'un État légitime, une république véritable.

Par ailleurs, partant de la difficulté de l'extension au-delà du politique, du politique au moral, ou encore du patriotisme à l'humanité pour reprendre la mise en opposition rousseauiste soulignée précédemment au chapitre 3.3.4.3., on peut interroger aussi le pessimisme de Rousseau quant à la possibilité d'advenue d'une démocratie véritable, au motif que deux dynamiques antagonistes s'opposent : d'un côté il y a la tendance naturelle ou le désir de petite société des hommes et de l'autre une tendance historique à l'extension des sociétés existantes. Au chapitre XI du livre III, notre auteur exprime son pessimisme quant à la possibilité que des sociétés politiques, fussent-elles légitimes, ne puissent perdurer. Il met en effet en garde contre les faux espoirs consistant à envisager un politique durable, et ce, même dans le cas où l'on parviendrait à donner à l'État « la meilleure constitution qu'il puisse

s'ils ne s'accompagnent d'une organisation de la puissance collective, d'une action réelle de la collectivité sur elle-même : « Nous nous trouvons désormais devant une entente majoritaire de la démocratie qui sacralise à ce point les droits des individus où elle se fonde qu'elle sape la possibilité de leur conversion en puissance collective. Une démocratie qui joue donc [...] une partie d'elle-même contre l'autre, ses bases juridiques contre leur expression politique, son principe générateur contre le gouvernement effectif d'elle-même » (Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. XXVII). En somme, la démocratie des droits conduit à vider de sa substance la démocratie réelle : « [...] la politique selon les droits de l'homme pourrait bien se révéler le tombeau de la politique » (*Ibid.*, p. 368). Lors d'un débat en 2008 avec Pierre Manent, Marcel Gauchet maintient son analyse d'une poussée continue des droits individuels qui paralyse la démocratie. La sacralisation des libertés des membres de la collectivité conduit à vider de sa substance la possibilité d'un pouvoir exercé en commun : « L'étrangeté de la configuration actuelle est que la démocratie souffre de la consécration même des principes qui la fondent. Le triomphe des libertés individuelles auquel nous assistons vide de son sens l'idée d'une communauté de décision » (« Comment repenser la démocratie ? », débat entre Marcel Gauchet et Pierre Manent, *Le magazine littéraire*, 2008, n° 472, p. 90). Pierre Manent partage ce constat : « La démocratie telle que nous la concevons se définit d'abord par la protection des droits individuels, qui incluent le droit de participer à la vie politique, mais aussi par le gouvernement de soi d'un corps politique constitué, en pratique le gouvernement de soi d'une nation. Le phénomène nouveau tient au fait que la première partie de la définition est venue en quelque sorte résumer le tout de la vie démocratique. Quant à la seconde partie, le gouvernement de soi du corps politique, on ne sait trop qu'en faire dans la mesure où il suppose la subordination des droits individuels à un propos commun, à un projet commun, à une vie commune. Qu'est-ce que la démocratie pour nos contemporains ? C'est la protection de plus en plus méticuleuse de droits individuels compris de façon de plus en plus extensive. L'emballage de cette démocratie des droits de l'homme devenue l'interprétation unique et exhaustive du contenu de la vie démocratique suspend aujourd'hui un point d'interrogation dévastateur sur la légitimité de nos communautés politiques de base » (*Ibid.*, p. 91-92).

avoir », car le corps politique « commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction »²⁵³².

En outre, si le rousseauisme politique révèle que la démocratie représentative n'est pas la fin de l'histoire de la démocratie, on y décèle aussi un certain pessimisme quant à la possibilité de réalisation de la démocratie participative absolue pensée par le Genevois, car cette dernière requiert la participation active de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir souverain par l'élaboration de la volonté générale. Or, Rousseau le déplore, il n'y a plus de citoyens, les individus sont de plus en plus occupés à leurs affaires privées et se soucient peu de la chose publique. Les mœurs des hommes peuvent-elles encore être régénérées par des institutions politiques fussent-elles idéales ? Les sociétés telles qu'elles sont peuvent-elles encore permettre aux individus-citoyens d'y exercer la vertu politique ? Si l'on présuppose qu'il doit y avoir un désir d'égalité pour pouvoir espérer une transformation positive, l'hypothèse se heurte immédiatement à la possibilité de voir émerger un tel désir dans des sociétés contemporaines si inégalitaires, et où les études socio-économiques successives montrent invariablement que l'écart se creuse entre les plus riches et les plus pauvres ; un écart déjà redouté et critiqué par Rousseau, ainsi nous l'avons souligné dans les deux premières parties de notre thèse. Comment les premiers pourraient-ils avoir un désir d'égalité ? Comment encore espérer une transformation des sociétés politiques contemporaines si les mœurs demeurent individualistes et libérales économiquement ?

3.3.5.4 L'optimisme anthropologique de Rousseau

Le pessimisme politique et moral de Rousseau quant à la possibilité de fonder une société légitime, c'est-à-dire une république - un État régi par des lois qui soient la véritable expression de la volonté générale -, ne doit pas masquer un optimisme métaphysique et anthropologique, qui apparaît comme une constante de sa pensée. Nous l'avons souligné notamment avec la fonction de la statue de Glaucus qui laisse ouverte la possibilité de se libérer du masque et de retrouver ainsi quelque chose de la pureté naturelle²⁵³³. Il s'agit de

²⁵³² CS, III, 11, OC III, p. 424.

²⁵³³ En écho à cet optimisme anthropologique, soulignons que les écrits de Rousseau sur la botanique – en particulier sur le mode de reproduction des végétaux - révèlent l'unité de sa pensée. Dans les *Fragments pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique*, le greffon contient la promesse optimiste d'un perfectionnement de l'arbre par la main de l'homme, l'espoir d'un possible meilleur. Grâce à la greffe, cette « [o]pération par laquelle on force les sucs d'un arbre à passer par les couloirs d'un autre arbre [...], les sucs forcés de se subtiliser

porter un regard vers l'origine hypothétique qui pourrait permettre une prise de conscience des écueils et des dévoiements de la société et de ses conventions, des distorsions de la nature consécutives à l'établissement de rapports dégénérés entre les individus dans l'état social. La métaphore de Glaucus révèle que l'origine semble subsister dans le présent, ou du moins quelque chose de l'origine, ce qui ne signifie pas pour autant chez Rousseau un désir de rétrograder vers l'état de nature.

Un passage bien connu du deuxième *Dialogue* où Jean-Jacques décrit son « illumination » de Vincennes exprime, nous semble-t-il, de manière sous-jacente la dialectique à l'œuvre dans le rousseauisme entre optimisme anthropologique et pessimisme social :

Dès sa jeunesse, il s'était souvent demandé pourquoi il ne trouvait pas tous les hommes bons, sages, heureux comme ils lui semblaient faits pour l'être ; il cherchait dans son cœur l'obstacle qui les en empêchait et ne le trouvait pas. Si tous les hommes, se disait-il, me ressemblait, il régnerait sans doute une extrême langueur dans leur industrie ; ils auraient peu d'activité, et n'en auraient pas que par brusques et rares secousses ; mais ils vivraient entre eux dans une très douce société. Pourquoi n'y vivent-ils pas ainsi ? [...] En admirant les progrès de l'esprit humain il s'étonnait de voir croître en même proportion les calamités publiques. Il entrevoyait une secrète opposition entre la constitution de l'homme et celle de nos sociétés ; mais [...] [l']opinion publique l'avait trop subjugué lui-même pour qu'il osât réclamer contre de si unanimes décisions. Une malheureuse question d'Académie [...] vint tout à coup dessiller ces yeux, débrouiller ce chaos dans sa tête, lui montrer un autre univers, un véritable âge d'or, des sociétés d'hommes simples, sages, heureux, et réaliser en espérance toutes ses visions, par la destruction des préjugés qui l'avaient subjugué lui-même, mais dont il crut en ce moment voir découler les vices et les misères du genre humain. [...] Bercé du ridicule espoir de faire enfin triompher des préjugés et du mensonge la raison, la vérité, et de rendre les hommes sages en leur montrant leur véritable intérêt, son cœur échauffé par l'idée du bonheur futur du genre humain et par l'honneur d'y contribuer, lui dictait un langage digne d'une si grande entreprise »²⁵³⁴.

On peut en effet observer une dynamique dans cet extrait, Rousseau oscillant entre « espérance » et « ridicule espoir » d'une transformation des sociétés. Dans son expérience de l'illumination de Vincennes, notre auteur perçoit la dissemblance funeste de l'être et du paraître (que nous avons étudiée dans notre première partie) et entrevoit la possibilité d'un changement positif. L'espérance repose sur la « constitution de l'homme », autrement dit son essence inaltérable, qui permet d'espérer la destruction des préjugés. Le « ridicule espoir » se fonde sur le constat réaliste du Genevois de « l'état réel des choses » : les hommes ayant atteint un tel niveau de corruption dans les sociétés telles qu'elles sont, qu'il lui semble

en se divisant, donnent ensuite des fruits meilleurs et plus savoureux » (OC IV, p. 1232). Ailleurs, la bouture « [...] reprend en terre sans racine », produit des racines et reproduit la plante mère (*Ibid.*, p. 1213).

²⁵³⁴ Deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 828-829.

illusoire d'envisager sérieusement la réalisation de sociétés justes et conformes à la nature de l'homme.

Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchants, entre la nature et les institutions sociales, entre l'homme et le citoyen ; rendez l'homme un vous le rendrez heureux autant qu'il peut l'être. Donnez-le tout entier à l'état ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son cœur vous le déchirez ; et n'allez pas vous imaginer que l'état puisse être heureux quand tous ses membres pâtissent [...] Rendez les h[ommes] conséquents à eux-mêmes étant ce qu'ils veulent paraître et paraissant ce qu'ils sont. Vous aurez mis la loi sociale au fond des cœurs, hommes civils par leur nature et Citoyens par leurs inclinations, ils seront uns, ils seront bons, ils se seront heureux, et leur félicité sera celle de la République²⁵³⁵.

Cet extrait souligne une fois de plus la conviction de Rousseau que la vie sociale a introduit une dissemblance entre être et paraître chez les hommes, lesquels sont portés à paraître ce qu'ils ne sont pas essentiellement. Les individus doivent alors retrouver quelque chose de leur nature véritable, afin d'espérer accéder à l'unité et par conséquent au bonheur. Du bonheur des individus dépend celui de l'État. Dans une république idéale, la loi sociale est au fond des cœurs, et l'homme veut spontanément ce que requiert le bien public. Dans ce passage, Rousseau semble conserver un certain optimisme dans la possibilité de refaire un homme²⁵³⁶ bon et heureux, en vue d'une citoyenneté essentielle. Pour ce faire, nous l'avons vu, le Genevois envisage une réforme des institutions, mais aussi une action sur les mœurs, en orientant les citoyens vers des objets d'admiration dignes d'estime publique car tournés vers le bien commun. Ajoutons que la considération et l'honneur acquis par des actes individuels ou collectifs dignes d'estime publique ont l'avantage d'être également accessibles à tous, une universalité que ne permet pas la considération pour des objets futiles, la richesse, la position socioprofessionnelle ou la possession de tel ou tel bien.

En outre, le rousseauisme recherche la coïncidence de l'amour de soi et de l'amour du corps politique (cf. chapitre 3.3.2.), et la vertu politique (active) apparaît comme l'expédient

²⁵³⁵ *Du bonheur public*, 3, OC III, p. 510-511.

²⁵³⁶ Notons que Rousseau souligne notamment dans l'*Émile* que pour « faire » des citoyens actifs, il faut au préalable de former des hommes actifs, c'est à dire capables d'exercer leur raison dans le silence des passions sociales, afin d'être en mesure d'apercevoir et de rendre possible un ordre social juste. Rappelons que cette idée d'un « acte pur de l'entendement » raisonnant « dans le silence des passions » vient de Diderot (cf. l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*). Mais, l'homme actif, selon Rousseau, n'est pas en premier lieu celui qui fait usage de sa raison, car cette dernière a besoin d'être guidée - afin de conduire l'homme à des actes justes - par la conscience ou le cœur, ce « sentiment intérieur » qui est juge du vrai et du faux, du bien et du mal ; ce sentiment qui laisse entendre la voix de la nature y compris lorsqu'elle est presque tue par l'empire des passions (les passions mondaines, issues de l'amour-propre). Rousseau l'explique dans un passage bien connu de l'*Émile* : « Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience, [...] Trop souvent la raison nous trompe [...] ; mais la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme ; [...] qui la suit obéit à la nature et ne craint point de s'égarer » (*Émile*, IV, OC IV, p. 594-595).

privilegié pour parvenir à résoudre la contradiction entre l'homme et le citoyen (cf. chapitre 3.3.4.3.), en laissant espérer la possibilité d'une identité entre les volontés particulières et la volonté générale. Ainsi, la félicité de chacun pourrait se confondre avec celle de la République.

La formule du Genevois « les hommes tels qu'ils sont », qui ouvre le livre I du *CS* et qui apparaît comme un nœud central de compréhension du rousseauisme, permet d'illustrer l'opposition entre pessimisme historique et optimisme anthropologique. L'expression peut en effet être entendue dans le sens négatif qu'on lui prête communément, à savoir les hommes sont tels qu'ils sont car ils ont été corrompus par la vie en société – une acception qui occupe une place importante dans son œuvre –, mais également dans un sens positif, car des fondements sains demeurent présents en chacun d'eux, puisque, nous avons insisté sur ce point, le mal n'altère pas l'essence de l'individu, ce qui rend possible une transformation historique, à condition de retrouver quelque chose de l'origine. Aussi, bien que la volonté générale ne s'exprime pas dans nos sociétés contemporaines, et que la communauté paraisse reléguée loin derrière l'individu et ses intérêts, le lecteur de l'œuvre de Rousseau peut toutefois conserver un certain optimisme, en espérant retrouver quelque chose de l'origine et de la nature, de l'essence inaltérée de l'homme, vers une transformation sociale et politique. Dans l'œuvre du Genevois, Claude Habib relève une constance qui témoigne de sa conviction sur la bonté originelle : « Convaincu de ne pas œuvrer pour sa gloire personnelle mais pour le bien de l'humanité, Rousseau a pu conserver sa vie durant son intuition première. Si grands et si divers soient les maux qui l'ont frappé, il n'a pas cessé de défendre et d'illustrer la bonté originelle »²⁵³⁷. Cette inflexible constance pourrait être interprétée comme la marque d'un certain optimisme quant à la possibilité toujours ouverte d'une transformation sociale vers des sociétés plus justes et plus égalitaires.

Pour l'heure, à bien des égards, l'état des sociétés contemporaines semble donner raison à l'« évolutionnisme pessimiste »²⁵³⁸ de Rousseau, puisque le progrès social a conduit à un accroissement sans cesse grandissant des inégalités sociales et à la constitution d'une élite économique et financière. Les puissances de l'argent et les puissances économiques ont privé les puissances politiques d'une partie de leur pouvoir de décision. On assiste depuis plusieurs décennies à un processus d'« oligarchisation » des sociétés européennes sous l'impulsion d'un capitalisme financiarisé. Ces puissances économiques privent les citoyens des décisions

²⁵³⁷ Claude Habib, « S'aimer soi-même », *op. cit.*, 2013, p. 128.

²⁵³⁸ Cette expression est de B. de Jouvenel, pour qui le *CS* est un ouvrage pessimiste, car il s'adresse à un peuple qui n'est plus et ne sera plus (cf. ci-avant).

politiques. La restauration d'une forme de privilèges²⁵³⁹ de fait, à laquelle nous assistons aujourd'hui d'une certaine manière avec la reconstitution de quelque chose comme une société aristocratique (d'une petite société au sein de la grande) au travers de l'augmentation des inégalités sociales et économiques - desquelles bon nombre d'économistes s'accordent à dire qu'elles n'ont jamais été aussi prononcées -, contribue à éloigner la perspective de l'actualisation d'une souveraineté effective du peuple, autant que celles de la détermination d'un intérêt commun et de la pérennité de l'égalité politique. Face à l'accroissement exponentiel des inégalités en matière de revenus et de richesses, la lecture de Rousseau - et plus particulièrement s'agissant de sa conviction que de trop grandes inégalités économiques nuisent inévitablement au bien de la cité - permet de penser un nouvel ordre social, différent de celui fondé sur le néolibéralisme, « qui n'aurait pas pour seule loi la recherche de l'intérêt égoïste et la passion individuelle du profit », mais qui reposerait au contraire sur « l'élaboration et la défense de l'*intérêt public* »²⁵⁴⁰.

²⁵³⁹ Selon ce point de vue que nous avons développé notamment avec J. Rancière (cf. chapitre 3.2.5.), les programmes politiques successifs favoriseraient cette oligarchie économique en lui permettant de poursuivre l'extension de ses profits et de ses privilèges, grâce à des réformes sociales et économiques : la flexibilité du travail, la baisse des aides sociales et des solidarités d'un côté, l'exonération des impôts et des charges de l'autre.

²⁵⁴⁰ Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », *Le monde diplomatique*, mars 1998, p. 3.

Conclusion

Dans les démocraties contemporaines, bien que l'on avance communément que le pouvoir émane des urnes au sein d'un État de droit reconnaissant et protégeant les libertés individuelles, le peuple souverain de droit est, hors des courts moments électoraux, peu souverain de fait. Pourtant, il semble difficile de réduire la démocratie à cette seule procédure. La délicate généalogie historique de la démocratie contemporaine révèle en outre la victoire de la souveraineté nationale sur la souveraineté populaire, celle de la nation abstraite sur le peuple concret. Le rapport contemporain entre gouvernants et gouvernés montre par ailleurs une claire prépondérance du pouvoir exécutif. Dans son ouvrage intitulé *Le bon gouvernement*, Pierre Rosanvallon observe une montée en puissance du pouvoir exécutif²⁵⁴¹ dans le système politique français, de la première forme du régime démocratique apparue à la fin du XVIIIe siècle, qu'il nomme « modèle *parlementaire-représentatif* »²⁵⁴², lequel instaure le règne de la loi (expression de la volonté générale) et le peuple-législateur qui est source de tous les pouvoirs, à une seconde forme, celle contemporaine, qu'il qualifie de « modèle *présidentiel-gouvernant* »²⁵⁴³, ce dernier n'étant plus dominé par le pouvoir législatif. Il met en exergue, dans l'histoire de ce basculement, le processus de « présidentialisation » qui, depuis les années 1980, a marqué « une rupture majeure dans la nature et la forme des démocraties »²⁵⁴⁴. Ce décentrement du pouvoir politique en faveur de l'exécutif qui tend à en faire le seul véritable pouvoir dans l'État, pouvoir légitimé par la seule élection - laquelle donne seulement l'apparence de la démocratie -, entre, nous semble-t-il, en résonance avec la défense rousseauiste du pouvoir souverain contre l'usurpation de ce dernier par le pouvoir exécutif qu'il observe dans la République de Genève. Le philosophe genevois invite à réinterroger ce rapport entre gouvernés et gouvernants²⁵⁴⁵, ainsi que les conditions et les exigences de la réalisation d'une véritable souveraineté populaire, ou encore à penser la démocratie comme reposant nécessairement sur une auto-institution du pouvoir politique, et ce, à partir de son fondement ou de sa racine - la souveraineté du peuple qui subordonne la totalité des pouvoirs qu'elle institue.

²⁵⁴¹ *Le bon gouvernement*. Paris : Seuil, 2015, (Les livres du nouveau monde), p. 10.

²⁵⁴² *Ibid.*, p.10.

²⁵⁴³ *Ibid.*

²⁵⁴⁴ *Ibid.*, p.11.

²⁵⁴⁵ Un rapport qui s'apparente davantage, dans les démocraties actuelles, à un contrat qu'à une « commission ».

En outre, sa critique de la démocratie genevoise et ses principes politiques dessinant une théorie du gouvernement fondée sur la vertu politique des magistrats invitent à réintroduire l'idée du « bon gouvernement », ce qui inscrit sa pensée dans une longue tradition philosophique médiévale portant sur les conditions d'une politique à partir des qualités morales des gouvernants. Le rousseauisme se révèle alors potentiellement fécond en ce qu'il permet d'interroger les critères de sélection des gouvernants. Ses interventions critiques sur la République de Genève de son temps et sur la démocratie contemporaine incitent à repenser l'articulation du pouvoir exécutif au pouvoir souverain, plus précisément en révélant la nécessaire subordination du premier au second. Par conséquent, elles invitent à penser les moyens d'un contrôle véritable de l'action de l'exécutif, dont la tendance naturelle à usurper la souveraineté doit être, sinon contenue, tout au moins ralentie (l'expédient privilégié par Rousseau étant la vertu politique active, laquelle se différencie en ce sens d'une vertu intériorisée). Dans ses écrits politiques, Rousseau s'est demandé comment conserver la souveraineté du peuple face aux menaces inévitables d'usurpation des gouvernements. Il s'est employé à rechercher des moyens de conservation de cette souveraineté, laquelle rend possible l'expression de la volonté générale, cette dernière manifestant une sorte d'amour de soi du corps politique, lequel œuvre à préserver son essence. Aussi, le rousseauisme politique en tant que théorie de survie du corps politique interroge-t-il notre modernité sur la nature et l'état de ce corps. La nécessaire distinction du gouvernement et de la souveraineté, qui constitue l'une des inventions majeures de la théorie politique de Rousseau, peut éclairer nos démocraties actuelles dans lesquelles l'on observe une certaine confusion des deux pouvoirs. La souveraineté rousseauiste concerne les lois générales, c'est-à-dire les grands choix collectifs, les choix fondamentaux orientant vers le bien commun, les grandes décisions portant sur les valeurs républicaines (l'égalité par exemple). Ainsi, le Genevois restreint le domaine de la loi aux options fondamentales et le réserve à l'assemblée des citoyens, les décrets relevant du gouvernement et de ses magistrats.

Les régimes démocratiques contemporains sont caractérisés par une absence de responsabilité de l'action des gouvernants devant le peuple souverain. Ses principes politiques peuvent fournir aujourd'hui les critères permettant de fonder une théorie critique de la démocratie, en montrant l'écart entre démocraties réelles et démocratie véritable, celle qui fonde sa légitimité sur la souveraineté effective du peuple - et non seulement théorique - et en soutenant que nul ne peut vouloir effectivement à la place d'un autre. Le rousseauisme politique peut ainsi constituer une théorie critique au sens général où il fournit les critères d'analyse et de jugement de la démocratie contemporaine, mais aussi dans le sens plus

spécifique de détromper ou d'éclairer les citoyens sur ce qu'est une démocratie véritable. *A minima*, une pensée véritablement démocratique implique de créer les conditions pour une participation de fait du plus grand nombre qui veut - ce qui signifie une absence *a priori* de confiscation du pouvoir ou de sélection sur des critères non universels - à l'initiative législative populaire et à la vie politique en général. Tous les individus sont citoyens de manière égale dans la pratique démocratique, ce qui sous-tend l'idée d'une reconnaissance mutuelle de cette égalité qui entretient la nécessaire unité du corps politique. Dans la pratique d'une citoyenneté active, les individus se reconnaissent mutuellement les uns les autres en tant que membres de la communauté politique au sens fort, celle de la constitution du pouvoir de tous, et ce, indépendamment de leurs positions sociales différentes.

Sa critique de la démocratie met en lumière que l'institution d'un ordre social démocratique n'est pas une condition suffisante à l'advenue d'une société vertueuse. Le fonctionnement de nos démocraties représentatives contemporaines n'empêche pas que s'y imposent des intérêts particuliers au détriment d'un intérêt véritablement commun. La force performative des affirmations de Rousseau pourrait s'exprimer dans le principe éthique qui fonde le politique véritable, à savoir la vertu politique (la conformité de la volonté particulière à la volonté générale). L'efficacité du rousseauisme sur notre contemporanéité pourrait se trouver dans son pouvoir de défaire nos préjugés sur la démocratie contemporaine et de rendre visible la dépossession de la souveraineté du peuple d'une part, dans une prise de conscience de la nécessité de la réalisation de la vertu politique en tant que principe d'une démocratie véritable dans les sociétés politiques d'autre part. Selon la conception rousseauiste de la démocratie (république), l'actualisation de la vertu politique apparaît comme le réquisit au règne effectif de la volonté générale (règne déterminant la seule forme d'un État légitime). La vertu politique en acte, en tant que nouvelle « manière d'être » ou nouvel art politique, permettrait la réalisation de sociétés plus justes et plus égalitaires. Ajoutons que les institutions politiques, « idéalisantes », pensées par Rousseau nous semblent présupposer la réalisation de la vertu politique afin de pouvoir fonctionner. Cette vertu - consistant en quelque sorte à rattacher au politique par les mœurs - peut être à l'ordre civil ce que la bonté naturelle est à l'ordre naturel, en permettant de retrouver l'équivalent de l'ordre naturel dans l'état civil. En retrouvant sa place dans l'ordre des choses via l'expérience et l'exercice de la vertu morale et de la vertu politique - qui ont en commun d'être un effort -, l'homme civil

peut espérer accéder à l'équivalent du bonheur primitif (de l'homme naturel) dans le bonheur de tous : « Rien n'est plus aimable que la vertu, mais il en faut jouir pour la trouver telle »²⁵⁴⁶.

La modernité de la pensée politique de Rousseau se manifeste en ce qu'elle nous oblige à interroger la démocratie en opérant un renversement de perspective. Par son postulat indiscutable de la souveraineté populaire, le rousseauisme permet de penser une démocratie véritable à partir de l'origine de cette puissance souveraine. Dès lors, la question contemporaine n'est plus seulement de savoir comment améliorer les institutions politiques existantes en y insérant des moyens de contrôle populaire permanent de l'action de l'exécutif²⁵⁴⁷ ou en favorisant la participation citoyenne - lesquels ne sont que des pansements destinés à pallier la crise actuelle de la représentation (voire de la souveraineté) -, mais bien de redéfinir, à partir de l'origine légitime du pouvoir, les conditions de réalisation de vraies républiques démocratiques telles qu'elles ne sont historiquement jamais advenues et dans lesquelles la vertu politique pourrait s'actualiser. La vertu politique active a en outre l'avantage d'exprimer un sentiment de devoir-être, en montrant ce qui devrait être idéalement, et peut ainsi permettre une prise de conscience dans l'espoir de devenir peu à peu une valeur objectivée. Cependant, au terme de notre travail, nous nous demandons si les transformations (fortes) des sociétés politiques (cf. chapitre principal 3.3. sur les « interventions fortes ») ne seraient pas la condition de possibilité des réformes ou inflexions démocratiques possibles des institutions actuelles (par exemple le tirage au sort ou les mandats impératifs pour les représentants de la puissance législative) étudiées dans notre chapitre principal 3.2. (« interventions faibles ») ; autrement dit les « transformations » faibles ne seraient envisageables qu'à la condition d'une actualisation de la vertu. Cette question rejoint l'aporie rousseauiste : « [...] il faudrait que l'effet pût devenir cause [...], et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles »²⁵⁴⁸.

Ainsi, depuis l'illumination de Vincennes, Rousseau, qui rêve²⁵⁴⁹ « à la transparence des cœurs »²⁵⁵⁰ en prenant souvent comme exemples de cet idéal Rome et Lacédémone, ouvre la voie à une pensée de la transformation possible des sociétés et de perspectives d'un monde nouveau. Au XVIIIe siècle, l'homme vit encore tout ce qui lui arrive comme des événements sur lesquels il ne peut avoir d'action, il subit. Par sa critique des sociétés politiques de son

²⁵⁴⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 602.

²⁵⁴⁷ On pourrait envisager des assemblées périodiques de contrôle composées de citoyens désignés par tirage au sort. Le rousseauisme fournit les outils pour penser la crise actuelle de la représentation politique et pour envisager des solutions, notamment avec l'institutionnalisation de ce droit et de ce devoir de contrôle.

²⁵⁴⁸ *CS*, II, 7, OC III, p. 383. Déjà cité.

²⁵⁴⁹ Peut-être depuis l'enfance, durant laquelle son éveil à l'importance des vertus requises pour bien gouverner s'effectue via ses lectures, en particulier des *Vies parallèles des hommes illustres* de Plutarque.

²⁵⁵⁰ Jean Starobinski. *L'invention de la liberté 1700-1789*. Genève : Skira, 2e éd., 1987, p. 103.

temps, Rousseau, avant Marx, montre que l'homme peut agir sur le réel, qu'en tant que citoyen il le doit. Le rousseauisme met ainsi en exergue la possibilité d'une action sur le réel, le pouvoir de transformation que peut avoir l'homme sur le réel, une transformation des rapports sociaux et politiques, même s'il faut remarquer qu'il se montre pessimiste quant à la possibilité de refondre positivement ces rapports corrompus dans les sociétés telles qu'elles sont ; pessimiste quant à la possibilité d'agir efficacement sur les mœurs dans de telles sociétés. Nous l'avons mis en lumière, le Genevois exprime ainsi un pessimisme historique dans la société - qui, au plan politique, semble atteindre son apothéose dans sa *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767 - et un optimisme anthropologique dans l'individu du fait de la permanence de son essence, qui se manifeste dans le pur sentiment de l'existence ou encore dans les extases en rapport avec la nature. Son optimisme s'exprime aussi dans le réveil possible de la conscience en chacun. Mais, pour espérer une transformation positive, une action sur les mœurs est nécessaire afin de susciter l'exercice de la vertu morale et de la vertu politique, les deux ayant en commun de reposer nécessairement sur un effort de l'individu qui doit sortir de son état de lâcheté. Ainsi qu'il l'indique dans un fragment de la *Lettre à C. de Beaumont*, Rousseau ne semble pas désespérer de voir les hommes sortir de cet état corrompu, à condition qu'ils ne soient plus esclaves de leurs vices et qu'ils accèdent à la vertu par l'émancipation :

Les vrais ressorts des gouvernements sont dans la lâcheté des hommes, cette lâcheté tient à des racines que mes livres n'arracheront pas et s'ils pouvaient l'arracher ils feraient plus de bien aux hommes que n'en ont fait tous leurs législateurs. Tant qu'ils seront vicieux on les mènera par leurs vices. Quand ils ne le seront plus on ne les mènera plus ; il est vrai, mais ils seront vertueux. Lequel donc vaut le mieux qu'ils soient méchants et soumis ou bons et libres²⁵⁵¹.

H. Gouhier a relevé à propos de ce passage que le philosophe genevois a ajouté sur le brouillon de cette lettre, en face des deux dernières phrases, le texte suivant qui souligne son espoir de voir advenir une société vertueuse : « Puissé-je voir naître ce jour de gloire et y avoir contribué »²⁵⁵².

Sa critique de l'histoire des sociétés humaines, des origines hypothétiques au XVIIIe siècle, permet de retrouver un modèle de pensée capable de saisir de nombreux contenus d'expérience de notre modernité, d'envisager la possibilité d'un État juste et vertueux et d'inciter à une pensée véritablement démocratique. Le rousseauisme politique peut être reçu comme un révélateur de l'état transitoire des sociétés politiques contemporaines sur le chemin

²⁵⁵¹ *Fragments de la Lettre à C. de Beaumont*, 11, OC IV, p. 1020-1021.

²⁵⁵² *Notes et variantes de la Lettre à Christophe de Beaumont (fragments)*, OC IV, p. 1758.

d'une réalisation globale de l'idéal républicain. Dans son *CS*, Rousseau a établi un rapport horizontal entre les membres du pacte, sans verticalité entre le souverain et le peuple. Dans ce rapport, chaque individu-citoyen constituant une part égale du souverain privilégie l'intérêt commun et obéit à la volonté générale (laquelle est enracinée dans l'amour de soi). Ce rapport horizontal ne s'est jamais vraiment été actualisé, du fait d'une souveraineté du peuple non parvenue à son accomplissement effectif. Pour le Genevois, si la verticalité du pouvoir rapporté à l'association première des cocontractants est nécessaire au politique, son corollaire est la subordination des pouvoirs institués. Aussi, sur ce point, si le moment rousseauiste n'a pas véritablement eu lieu, sa pensée politique conserve sa force critique en invitant à repenser une verticalité légitime. Sur la question de l'applicabilité contemporaine des principes politiques rousseauistes, Mirabeau - celui que l'on surnommait « l'Orateur du peuple » - affirmait que les principes du droit politique de Rousseau, exposés dans toute leur ampleur dans le *CS*, étaient « susceptibles d'opérer une véritable révolution dans l'organisation politique des sociétés »²⁵⁵³ et de créer les conditions de la légitimité de l'obéissance des citoyens dans une société bien ordonnée. Si l'on entend ici par révolution un changement, une transformation des structures politiques dont le peuple serait l'origine, par un processus d'appropriation du pouvoir commun par les citoyens - y compris dans le cadre d'élections (un processus électoral pouvant conduire à la tenue d'une Assemblée constituante) -, alors les principes du Genevois contiennent, nous semble-t-il, non seulement le pouvoir critique d'interroger notre contemporanéité s'agissant de leur effectivité dans la réalité des sociétés politiques, mais ouvrent aussi la voie à la possibilité d'une transformation de ces dernières, vers des sociétés plus justes, plus égalitaires et émancipatrices ; une émancipation des préjugés, d'une part que la démocratie représentative serait la fin de l'histoire de la démocratie et, d'autre part que la domination des logiques néolibérales, économiques et sociales serait un modèle indépassable. Rousseau n'est pas seulement un penseur abstrait mais est aussi un esprit réformateur qui a songé à la mise en pratique de ses principes politiques, y compris s'agissant de l'art du législateur inspiré de la sagesse et de la vertu antiques (en particulier son action sur les mœurs). Il est le penseur d'un art politique duquel il pose les bases dans le *DEP* et dont il pense les modalités d'application dans ses *CGP*²⁵⁵⁴ et dans son *PCC*.

²⁵⁵³ François Quastana, *Mirabeau, l'Anti-Rousseau : essai de déconstruction d'un mythe de l'historiographie publiciste libérale du XIXe siècle*, op. cit., 2013, p. 236.

²⁵⁵⁴ Avec des moyens concrets : jeux d'enfants, spectacles nationaux, cérémonies publiques, fêtes civiques.

Rousseau essaye de construire les principes de droit politique universels capables de faire advenir le seul régime légitime (celui instituant un gouvernement légitime réglant les rapports entre le peuple souverain et les individus), celui accordé à la nature des choses²⁵⁵⁵. Pour ce faire, il est convaincu qu'il faut partir de cette dernière. S'il n'y a pas chez Rousseau une claire intention de proposer le modèle universel de ce que serait une démocratie véritable (entendue au sens fort du pouvoir de tous), ses principes universels de droit politique ont forgé des outils critiques de lecture de nos démocraties.

Par l'analyse critique des sociétés existantes qu'il permet d'effectuer, le rousseauisme nous semble détenir le pouvoir puissant de susciter un désir de politique. Mais, la démocratie-république pensée par Rousseau en tant qu'actualisation de la souveraineté populaire - cette dernière étant le fondement à partir duquel toute modalité d'organisation politique est possible et reste ouverte - ne peut se réaliser que si les conditions d'expression de ce désir sont réunies, c'est-à-dire si et seulement si la démocratie prend un sens véritablement politique : celui de la mise en place d'un pouvoir « appropriable »²⁵⁵⁶ par tous les citoyens.

Le rousseauisme politique pose la question suivante qui reste un problème : comment permettre à tous les citoyens une égale participation à l'exercice de la souveraineté, sans passer par l'institution d'un gouvernement populaire ? Il invite à une réflexion institutionnelle sur l'exercice de la souveraineté à partir de la question constamment pertinente de la légitimité à exercer le pouvoir. Il s'agit encore de rendre concrète par des institutions adaptées la persistance de l'autorité souveraine. Nous suivons Bruno Bernardi lorsqu'il affirme que « prendre Rousseau au sérieux consiste [...] avant tout à reconnaître qu'une société légitime (démocratique) doit avoir pour objectif essentiel de rendre possible et effective la participation directe des citoyens à la prise des décisions politiques »²⁵⁵⁷. Le philosophe genevois propose en effet en filigrane dans ses écrits politiques une définition forte d'une démocratie participative absolue qui commande la participation effective de tous²⁵⁵⁸ les citoyens au législatif comme condition de dégagement de la volonté générale. Par cette définition, Rousseau suggère à notre modernité que l'élection de représentants ne saurait

²⁵⁵⁵ C'est-à-dire de l'égalité de la nature humaine (qu'il trouve au terme de sa recherche sur cette nature véritable). C'est pourquoi sa théorie politique est-elle potentiellement universelle, puisqu'elle repose sur des fondements anthropologiques.

²⁵⁵⁶ Marcel Gauchet. « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, vol. n° 19, n° 1. Paris : La Découverte, 2002, p. 297.

²⁵⁵⁷ « Interview de Bruno Bernardi autour de Rousseau », *op. cit.*, 2013, p.[8].

²⁵⁵⁸ « [...] le tout moins une partie n'est point le tout » (*CS*, II, 6, OC III, p. 379). Il faut que la totalité des membres de l'État soit effectivement consultée pour dégager la volonté générale. Dans le cas d'une consultation seulement partielle, le bien commun ne serait pas atteint à l'issue des débats et des votes, car sans l'expression de tous sans exception, les citoyens prenant part à l'exercice législatif n'exprimeraient plus le bien de tous mais seulement leur bien propre.

suffire à définir la démocratie, ou encore que l'assimilation entre représentation et démocratie est indue. Il dessine une conception spécifique de la démocratie véritable que la souveraineté du peuple pourrait suffire à caractériser. Elle consiste en deux actions : l'une ponctuelle, la déclaration de la volonté générale, l'autre continue, le contrôle de l'expression réelle de la volonté générale. Cette proposition théorique invite à rechercher les modalités pratiques de son actualisation, pour laquelle il est permis de relever dans l'œuvre de Rousseau des solutions concrètes. L'idée d'une souveraineté effective bien comprise nous invite à penser des formes possibles de participation des citoyens en tant qu'auteurs directs des lois. La théorie politique de Rousseau nous incite aussi à réaliser que la soumission à un pouvoir commun n'est pas une condition suffisante à la constitution d'un corps politique et d'un sentiment d'appartenance à un peuple²⁵⁵⁹, et qu'il faut lui ajouter le sentiment de posséder la souveraineté collectivement. Ainsi, Rousseau, qui pense le peuple souverain, fait de ce dernier celui qui se reconnaît lui-même comme souverain, celui qui ne se laisse pas déposséder de fait de sa souveraineté. En insistant sur l'accaparement par les institutions représentatives de la souveraineté qui ne doit pourtant appartenir qu'au peuple, il peut inspirer notre modernité dans la recherche de formes démocratiques capables de prendre au sérieux et de respecter cette exigence forte. Les principes du rousseauisme politique interrogent ainsi directement la délégation de pouvoir et la légitimité de la démocratie représentative.

Par ailleurs, le système économique libéral, en orientant la nature des rapports sociaux vers toujours plus de concurrence interindividuelle, a largement contribué à la montée de l'individualisme et, nous semble-t-il, au renforcement de la démocratie libérale et procédurale comme modèle universel de démocratie. Cependant, des résistances émergent sous différentes formes - les Printemps arabes, l'impulsion collective initiale de *Podemos*, les mouvements des *Indignés* dans plusieurs pays d'Europe, les actions *Occupy* depuis 2011 (Wall Street, La Défense, Istanbul, Athènes, Vancouver...), « Nuit Debout » (2016), les « Gilets Jaunes » (2018-2019) -, et le rousseauisme politique peut fournir un matériel théorique critique sous la forme d'un ensemble de principes et de conceptions utiles à cette résistance, laquelle doit être, nous semble-t-il, comprise comme un désir de démocratie participative - le désir de participer à la vie politique en dehors du temps électoral. Ces nouvelles manières d'agir en politique, s'écartant des médiations (des partis politiques ou des élus), s'inscrivent dans une critique de la représentation, montrent les impasses et mettent en exergue les virtualités toujours

²⁵⁵⁹ Sans pour autant renoncer à la liberté individuelle, puisque, nous l'avons relevé, la sphère du politique n'englobe pas tout l'individu mais seulement le citoyen dans l'individu, lui fournissant ainsi le cadre de protection de sa liberté.

présentes de la démocratie ; tout comme le rousseauisme politique qui révèle que la démocratie représentative n'est pas la fin de l'histoire de la démocratie.

En outre, le rousseauisme politique, en ce qu'il permet la redécouverte de principes universels pouvant permettre de voir advenir le politique véritable d'une part, en ce qu'il favorise la pensée d'un citoyen qui regarde vers le haut (vers la volonté générale) d'autre part, fournit des arguments pour une critique féconde de l'autonomie morale contemporaine, devenue droit inaliénable pour chaque homme de mener sa vie selon ses propres valeurs, à la seule condition de ne pas nuire au droit d'autrui ; une autonomie qui rend impossible la constitution d'une communauté éthique et par conséquent le cheminement vers un bien commun. Cet héritage oublié de valeurs universelles éclaire de manière critique la conception libérale contemporaine absolutiste de l'individu-citoyen.

Rousseau a inscrit de manière définitive dans le champ politique le concept indépassable de citoyen. Sa pensée politique invite encore à redonner un sens fort, actif à ce dernier. Si notre auteur prône avec insistance une citoyenneté active, dénonçant notamment la « lâcheté » des Genevois dans les *LEM*, c'est qu'il est convaincu que le plus grand danger pour la liberté réside dans le manque de désir de liberté chez les citoyens. Or, l'objectif majeur de la politique rousseauiste apparaît bien comme celui de protéger la liberté tant civile que politique des individus ; d'où l'on comprend la place centrale, que nous avons soulignée dans notre thèse, de la vertu politique en acte dans son système politique qui cherche comment agir sur les actes des citoyens.

La citoyenneté dessinée par Rousseau nous permet de penser que la démocratie ne saurait être simplement une procédure de vote. La puissance moderne du rousseauisme se trouve dans sa capacité à nous faire entrer dans le champ du politique véritable, celui du pouvoir de tous. Sa philosophie inspirante dérange²⁵⁶⁰ et questionne nos habitudes politiques dominantes, elle dévoile la réalité non-démocratique de nos démocraties. Même si l'on pense que le rousseauisme politique n'est qu'un idéal inatteignable, il demeure néanmoins un

²⁵⁶⁰ En nous référant à une formule (adressée à ses accusateurs dans « l'affaire Rousseau ») que le Genevois emploie à propos de lui-même et de ses écrits - « vivant ou mort il les inquiétera toujours » (Troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 951) -, nous pourrions avancer que sa pensée politique constituera toujours une mise en question de l'ordre politique établi, et que le caractère subversif de ses idées politiques inquiétera toujours les pouvoirs en place, tant que de véritables républiques au sens de Rousseau ne seront pas advenues. S'agissant de cette citation, nous renvoyons à l'ouvrage au titre éponyme : AMBRUS, Gauthier, GROSRICHARD, Alain (éd.), *Vivant ou mort, il les inquiétera toujours. Amis et ennemis de Rousseau (XVIIIe-XXIe siècles)*, Gollion, Infolio, 2012. Ce catalogue, riche et très documenté, a été publié à l'occasion d'une exposition présentée en 2012 à la Bibliothèque de Genève, à la Fondation Martin Bodmer (Coligny) et à l'Institut et Musée Voltaire (Genève). Il met en lumière qu'à travers presque trois siècles l'œuvre et la personne de Rousseau ont suscité et suscitent encore des débats, des craintes, de la détraction et de l'admiration, des interrogations et des espoirs, ce qui révèle d'une certaine manière que l'affaire Rousseau ne s'est pas achevée.

révélateur²⁵⁶¹ de l'imperfection démocratique de nos sociétés politiques contemporaines, qui peut permettre d'envisager des formes déterminées d'institutions véritablement démocratiques. Le rousseauisme contient ainsi le pouvoir de révéler que la démocratie en acte diffère de son principe théorique ; autrement dit, qu'il ne suffit pas que le peuple soit proclamé souverain pour qu'il le soit véritablement de fait. La conception rousseauiste de la démocratie, qui ne désigne proprement ni une forme de société ni une forme de gouvernement, mais la réalité de la souveraineté de droit et de fait du peuple, interpelle nos démocraties contemporaines en posant la question : peut-on affirmer que le peuple est réellement souverain ? Le rousseauisme politique fournit les conditions théoriques d'une véritable interrogation de la nature de la démocratie, un débat qui fait largement défaut aujourd'hui ou qui ne s'articule pas autour d'une véritable mise en question. La pensée politique du Genevois contient le pouvoir de refaire de la souveraineté effective du peuple un idéal accessible. La subordination de l'exécutif au législatif dans sa théorie politique nous permet d'envisager les moyens de ramener le pouvoir à sa source, une source dont la théorie de la souveraineté de Rousseau nous indique qu'elle ne saurait se trouver ailleurs qu'effectivement dans le peuple.

Aussi pouvons-nous recevoir son rejet de la représentation, son insistance à la surveillance et au contrôle de l'action de l'exécutif, ainsi que l'importance qu'il accorde à la « présence sous-jacente et [...] [la] persistance continue de l'autorité souveraine²⁵⁶² »²⁵⁶³, comme des interventions potentiellement performatives sur nos sociétés politiques contemporaines. La philosophie politique de Rousseau contient cette puissance de transformer nos perceptions et nos représentations sur la démocratie. Sa théorie de la souveraineté populaire est investie en quelque sorte de l'autorité capable de produire efficacement son actualisation. En révélant l'identité entre démocratie véritable (république) et souveraineté effective du peuple, les textes du philosophe genevois conservent un pouvoir de transformation sur le réel. Sa pensée permet de déployer une critique éclairée des pathologies de nos sociétés politiques et révèle les possibilités d'en penser les remèdes (intervention faible) voire la transformation (intervention forte). Ses écrits contiennent une puissance

²⁵⁶¹ Comme l'a écrit Victor Goldschmidt : « Le génie du philosophe ne consiste pas toujours à 'résoudre' les problèmes, et les problèmes insolubles, mais tout d'abord, comme Aristote l'avait dit, à les bien poser » (« Individu et communauté chez Rousseau », *op. cit.*, 1984, p. 159).

²⁵⁶² Dans les *CGP*, Rousseau affirme la nécessité que le pouvoir exécutif n'agisse que « sous les yeux du législateur » (VII, OC III, p. 978).

²⁵⁶³ Luc Vincenti, « L'auto-institution du pouvoir populaire », Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre du colloque « Penser la transformation », *Rousseau et la voix du peuple*, le 27 avril 2012. Consulté le 06/02/2018 à l'adresse URL :

http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-27%20vincenti.htm#_ftnref42

critique qui peut susciter une prise de conscience du décalage entre l'existant politique et le politique véritable, dont le seul fondement légitime réside dans l'expression de la volonté générale. Les interventions critiques du rousseauisme laissent envisager une véritable réalisation de la liberté politique en tant qu'indépendance envers la volonté d'autrui, laquelle est inséparable de l'idée de participation. Ainsi que le soutient André Charrak, si les hommes en société « souffrent d'une simple privation dans l'actualisation de leur nature : ils ne peuvent jamais la nier radicalement, c'est-à-dire détruire la liberté qui leur est essentielle »²⁵⁶⁴. Avec Rousseau, le peuple peut et doit, par sa participation politique effective, élaborer lui-même les conditions de sa liberté.

Nous avons pu mesurer à quel point les usages du rousseauisme dans la pensée politique actuelle pouvaient être multiples, en fournissant une source presque inépuisable de paradigmes, de principes et d'arguments, lesquels recèlent un fort potentiel critique pour une mise en question et une transformation possible de nos sociétés. Ses principes politiques peuvent ainsi constituer une grille de lecture critique des régimes politiques contemporains. Ils établissent les critères déterminant ce que pourraient être un gouvernement légitime et une démocratie véritable, mettent en exergue les conditions de la réalisation de cette dernière et permettent de définir une éthique du politique visant la liberté.

De l'impossibilité de la démocratie en tant que gouvernement (démocratie absolue) à la nécessité de la démocratie en tant que république (c'est-à-dire au sens de Rousseau), et s'écartant du modèle contemporain de la démocratie libérale, le rousseauisme propose une démocratie participative absolue, puisqu'elle requiert la participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir souverain par l'élaboration de la volonté générale. Si les lois une fois établies semblent difficilement modifiables, et si l'exécutif rousseauiste décide seul des modalités de son administration, le gouvernement énarétocratique pensé par le Genevois doit permettre, dans l'exercice du pouvoir exécutif réel, de garantir l'effectivité de la souveraineté du peuple, en empêchant, grâce à la vertu politique de ses membres, la dérive usurpatrice - pente à dégénérer inhérente à tout gouvernement, que Rousseau a décrite dans la seconde partie du second *Discours* et rendue patente dans le cas de l'histoire de la République de Genève entre le XVe et le XVIIIe siècle. Le rousseauisme politique tient lieu ici de théorie critique de la démocratie à l'usage de nos démocraties, par sa capacité à détromper les citoyens contemporains quant à l'idée que la démocratie représentative - largement intériorisée comme la seule forme praticable - le serait véritablement. Il peut susciter ainsi une

²⁵⁶⁴ « Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 35, n° 3, 2002, p. 412.

prise de conscience, en montrant qu'il est possible d'envisager une forme de démocratie autre que la démocratie absolue de laquelle il n'est plus question aujourd'hui. Le rousseauisme offre ainsi la possibilité de construire une alternative à la démocratie libérale, à partir de la question de savoir comment rendre effective la souveraineté du peuple - c'est-à-dire en recherchant les formes possibles de son expression -, et tout en sachant que le possible ne saurait se réduire à l'existant.

La principale leçon de la pensée politique du Genevois réside donc sans doute dans son invitation à rechercher les moyens de préserver la souveraineté effective du peuple, les moyens d'une expression réelle de celle-ci dans le cadre de sa démocratie participative absolue ; une conception de la démocratie qui place en son centre la possibilité toujours ouverte, et garantie par des moyens institutionnels réels, pour le législatif d'exercer un pouvoir critique réel sur l'action de l'exécutif. Ce pouvoir continu de contrôle défendu par Rousseau met en question le modèle contemporain des démocraties et semble impliquer l'acceptation d'une certaine instabilité institutionnelle : la démocratie en acte ne saurait être une bureaucratie figée accomplissant la gestion de l'État sans aucun contrôle populaire contraignant. Le pouvoir de tous présuppose la réversibilité du pouvoir en place, car le peuple doit détenir le pouvoir de décider comment il sera gouverné. La théorisation rousseauiste de la souveraineté effective et continue du peuple nous permet de réfléchir à des moyens de rendre toutes les positions de pouvoir réversibles. Cette réversibilité des mandats constitue une intervention critique sur la professionnalisation de la politique contemporaine. Le droit de révocation de ceux que le Genevois nomme les « officiers » du peuple, fussent-ils magistrats (cf. le *CS* et les *LEM*) - les membres du gouvernement sont destituables via les assemblées périodiques du peuple - ou députés (cf. les *CGP*), permet d'envisager l'institution de relais pour une expression authentique de la volonté souveraine du peuple ; ce qui exige au préalable d'être parvenu à redonner du sens à la volonté générale et à la visée du bien commun, et ce, notamment par une éducation (citoyenne) susceptible de développer la connaissance de la volonté générale et la clairvoyance de ce qu'est l'intérêt commun. Il s'agirait de retrouver la volonté générale que tout un chacun a en lui-même, fût-elle « masquée » ou rendue « invisible » à son jugement - corrompu par les sociétés « telles qu'elles sont ». Le fonctionnement économique et politique de nos sociétés libérales contemporaines conduit à l'atomisation des individus et à leur investissement majoritairement dans l'égoïsme des occupations privées, ne leur permet pas d'accéder à la connaissance de la volonté générale et du bien commun, et par conséquent les rend peu enclins à conformer leur volonté particulière à la volonté générale (vertu politique).

Le rousseauisme politique peut en outre constituer un recours théorique précieux, en permettant de concilier nécessité de l'ordre et démocratie effective caractérisée par une conscience continue du souverain de son rôle législatif constant (contrôle continu de l'action de l'exécutif notamment). Le régime envisagé par le Genevois que nous pourrions qualifier de « souveraineté continue » constitue une alternative à la sacro-sainte légitimité du suffrage universel des démocraties occidentales contemporaines, qui semble autoriser les pouvoirs exécutifs à conduire la politique de leur seul choix durant la mandature et à prendre toutes les décisions politiques, avec pour seul contrôle dit démocratique une assemblée législative qui se compose le plus souvent majoritairement de députés issus du parti au pouvoir (exécutif), ce qui a pour effet de rapprocher de fait l'activité de celle-ci de celle d'une chambre d'enregistrement. La souveraineté du peuple bien comprise, c'est-à-dire effective, ne saurait s'accorder avec ce blanc-seing accordé au gouvernement au terme d'une simple procédure de choix entre plusieurs programmes. Sans un contrôle périodique véritablement démocratique de l'action du pouvoir exécutif afin de s'assurer de sa conformité à la volonté générale, nos régimes « démocratiques » contemporains révèlent la réalité d'une dépossession de la souveraineté du peuple par le gouvernement. Le rousseauisme politique rend patent d'une certaine manière l'hypertrophie (plus ou moins prononcée selon les États) du pouvoir exécutif dans nos sociétés politiques contemporaines ainsi que cette dépossession de fait.

Ainsi, si le rousseauisme politique permet d'envisager la construction d'une théorie critique de la démocratie à l'usage d'un examen de nos sociétés démocratiques, c'est parce que ses principes et conceptions politiques permettent une prise conscience critique que la réalisation d'une démocratie véritable exige de ne pas renoncer à rechercher les modalités pratiques d'une institutionnalisation de la puissance souveraine du peuple, du pouvoir de tous. Par ses propositions et ses interventions critiques, la théorie politique de Rousseau révèle sa modernité et sa pertinence à interroger la crise de défiance que connaissent les démocraties contemporaines s'agissant de l'éviction de fait des citoyens du processus législatif, de l'absence d'un véritable contrôle populaire de l'action exécutive du gouvernement, de l'absence d'un droit de révocation des magistrats qui le composent, ou encore de l'absence de mandats impératifs pour les représentants de la puissance législative. Elles ouvrent par là même des perspectives de réforme et de transformation du fonctionnement de nos régimes représentatifs modernes.

Les *leitmotives* constants dans sa pensée visant à refuser toute forme de domination de l'homme sur l'homme d'une part, à soustraire l'homme à toute forme de concurrence d'autre

part, invitent à penser une transformation positive de nos sociétés. Celles-ci reposent sur des logiques de concurrence et de compétition entre les individus tant au plan économique qu'au plan politique, qui conduisent inévitablement à la constitution d'une certaine forme d'oligarchie (économique et politique), un groupe restreint qui oriente de fait les grands choix collectifs et qui lutte par conséquent de fait contre - ou qui empêche - la réalisation d'une démocratie véritable entendue comme le pouvoir de tous. Ajoutons qu'il peut sembler illusoire de rechercher le bien commun dans de telles sociétés structurées par la compétition et la concurrence, qui éloignent inéluctablement les intérêts des individus les uns des autres et empêchent la constitution d'une véritable communauté de décision tendue vers un bien véritablement commun. Dans sa théorie politique, Rousseau entend mettre la loi (expression de la volonté générale) au-dessus des hommes afin que les (mauvaises) passions humaines n'aient pas prise sur elle. Il s'agit d'empêcher tout rapport de domination entre les individus ; autrement dit, la loi au-dessus des hommes pour n'obéir qu'à elle. Ainsi sa pensée vise-t-elle l'émancipation des communautés humaines. La force de la pensée du Genevois réside dans le fait qu'elle ouvre des possibles en matière de pratique politique. Le pouvoir du peuple désigne sa capacité originelle de produire un effet sur la politique réelle. Aussi doit-il disposer de possibilités institutionnelles concrètes lui permettant d'actualiser sa puissance politique. La pensée politique et sociale de Rousseau peut se présenter d'une certaine manière comme une éthique de la démocratie, en ce qu'elle permet d'envisager un cheminement tant individuel que collectif vers l'advenue d'une république véritable.

Bibliographie

Œuvres de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. Paris : Gallimard, 1959-1995, 5 vol., (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*. Éd. par B. Bachofen, C. Spector, B. Bernardi, G. Silvestrini. Paris : Vrin, 2008.

Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau, 52 vol. Édition critique complète des lettres, documents et index, établie et anotée par R. A. Leigh. Genève : Institut et Musée Voltaire, Oxford, The Voltaire Foundation, 1965-1998.

Correspondance complète, XXI. In : *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, t. 48. Genève : Droz, 2008.

Lettres philosophiques de Jean-Jacques Rousseau. Présentées par Henri Gouhier. Paris : Vrin, 1974, (Bibliothèque des textes philosophiques).

« Lettre sur la vertu, l'individu et la société ». In : STAROBINSKI, Jean, WIRZ, Charles. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Vol. XLI. Genève : Droz, 1997.

Commentaires et études sur l'œuvre de Rousseau

ALTHUSSER, Louis. « Sur le Contrat Social ». *Les Cahiers pour l'analyse*, 1967, n° 8.

AMBRUS, Gauthier, GROSRICHARD, Alain (éd.). *Vivant ou mort, il les inquiétera toujours. Amis et ennemis de Rousseau (XVIIIe-XXIe siècles)*. Gollion : Infolio, 2012.

BACHOFEN, Blaise. *La condition liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot, 2002. (Critique de la politique).

BACHOFEN, Blaise, BERNARDI, Bruno. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : GF-Flammarion, 2008. (Philosophie).

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris : Mouton, 1974.

BARNY, Roger. « Les aristocrates et Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution ». *Annales historiques de la Révolution française*, 1978, n° 234.

BÉNICHOU, P., CASSIRER, E., DERATHÉ, R., EISENMANN, Ch., GOLDSCHMIDT, V., STRAUSS, L., WEIL, E. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984. (Essais).

BERCHTOLD, Jacques. « Jean-Jacques, l'homme selon la nature ». *Dix-huitième siècle*, 2013, vol. 1, n° 45.

BERCHTOLD, Jacques, MARTIN, Christophe, SÉITÉ, Yannick (dir.). *Rousseau et le spectacle*. Paris : Armand Colin, 2014, (Recherches).

BERCHTOLD, Jacques, HABIB, Claude (dir.). *Les Confessions : se dire, tout dire*. Paris : Classiques Garnier, 2015.

BERNARDI, Bruno. *Du Contrat social*. Paris : Flammarion, 2001.

BERNARDI, Bruno, GUÉNARD, Florent, SILVESTRINI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 2005. (Études et Commentaires).

BERNARDI, Bruno. « Le christianisme de Jean-Jacques Rousseau ». In : BERNARDI, Bruno, GUÉNARD, Florent, SILVESTRINI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 2005. (Études et Commentaires).

BERNARDI, Bruno. *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, VI. Paris : Vrin/EHESS, 2007. (Contextes).

BERNARDI, Bruno. *La morale politique de l'Émile et de la Lettre sur la vertu*. Texte d'une intervention orale prononcée le 20 octobre 2007 à l'Université de Savoie, à Chambéry, lors du « 2^e colloque J.J. Rousseau, Émile et l'éducation ». (Consulté en ligne entre le 6 et 8 octobre 2017). Disponible à l'adresse URL : <http://oeil.chambery.pagesperso-orange.fr/Coll%20JJR%20Interv%20B%20Bernardi.html>

BERNARDI, Bruno. Interview de Bruno Bernardi autour de Rousseau : propos recueillis par Gilles Behnam, Jean-Louis Poirier et Philippe Quesne. Paris : CNDP, juin 2013. (Consulté en ligne entre le 10 octobre et le 12 octobre 2015], rubrique 'MagPhilo'. Disponible à l'adresse URL : <http://www.cndp.fr/magphilo/index.php?id=207>

BERTRAM, Christopher. « Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent ». *The Review of Politics*, 2012, n°74.

BEYSSADE, Jean-Marie. « Rousseau et la pensée du développement. Facultés virtuelles et développement chez J.-J. Rousseau ». In : BLOCH, O. *Entre Forme et Nature*. Paris : B. Balan et P. Carrive édés, (Klincksieck), 1988.

BINOCHE, Bertrand. « Les équivoques de la perfectibilité ». In : BINOCHE, Bertrand (dir.). *L'homme perfectible*. Seyssel : Champ Vallon, 2004, (Milieux).

BINOCHE, Bertrand. *La Raison sans l'histoire*. Paris : PUF, 2007.

BINOCHE, Bertrand. *Nommer l'histoire : parcours philosophiques*. Paris : Editions EHESS, 2018. (En temps et lieux).

BLOCH, Michael. « Droit et résistance dans la pensée politique de Rousseau ». In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la*

naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. 2^e éd. Paris : Vrin, 1973. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

CASSIRER, Ernst. « L'unité chez Rousseau ». In : BÉNICHOU, P., CASSIRER, E., DERATHÉ, R., EISENMANN, C., GOLDSCHMIDT, V., STRAUSS, L., WEIL, E.. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984. (Essais).

CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Hachette, 1987. (Textes du XXe siècle).

CATALANO, Pierangelo. *Rousseau et le droit public romain*. Trad. de M. R. Mezzanotte. In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Éd.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

CHARRAK, André. *La révision du concept de citoyenneté dans Rousseau*. [en ligne]. Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, 2002. (Consulté en ligne entre le 9 et le 15 janvier 2016). Disponible à l'adresse URL : <http://rousseaustudies.free.fr/articlerevisioncitoyen.html>

CHARRAK, André. « Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 35, n° 3, 2002.

CHARRAK, André. « Genève est-elle 'bien constituée' ? ». In : BERNARDI, Bruno, GUÉNARD, Florent, SILVESTRINI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, Études et Commentaires, 2005.

CHENEVIÈRE, Guillaume. *Rousseau, une histoire genevoise*. Genève : Labor et Fides, 2012.

COTTRET, Monique, COTTRET, Bernard. *Jean-Jacques Rousseau en son temps*. Paris : Perrin, 2011.

CRIGNON, Philippe. « La critique de la représentation politique chez Rousseau ». *Les Études philosophiques*, n° 83, 2007.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : P.U.F., 1950. Paris : Vrin, 1970 [1974, 2^e éd. mise à jour].

DERATHÉ, Robert. « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Jean-Jacques Rousseau ». In : *Annales de philosophie politique. Rousseau et la philosophie politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1965.

DOUGLASS, Robin. « Rousseau's Critique of Representative Sovereignty : Principled or Pragmatic ? ». *American Journal of Political Science*, juillet 2013, n°57.

- DWAN, David. « Modernism and Rousseau ». *Textual Practice*, 2013, vol. 27, n° 4.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*, 1877, 1ère partie, ch. XIII. Trad. fr. de Bottigelli. Paris : Éd. Sociales, 1977.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. 2e éd. Paris : Vrin, 1983.
- GOLDSCHMIDT, Victor. « Rousseau et le droit ». In : *Etudes de philosophie moderne: Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Hegel, Schopenhauer*. Paris : Vrin, 1984.
- GOLDSCHMIDT, Victor. « Individu et communauté chez Rousseau ». In : BÉNICHOU P., CASSIRER, E., DERATHÉ, R., EISENMANN, C., GOLDSCHMIDT V., STRAUSS, L., WEIL, E. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984, (Essais).
- GOUHIER, Henri. « La ‘perfectibilité’ selon Jean Jacques Rousseau ». *Revue théologique et de philosophie*, vol. 110, 1978.
- GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 1984.
- GUÉNARD, Florent. *Rousseau et le travail de la convenance*. Paris : Honoré Champion, 2004.
- GUÉNARD, Florent. « Puissance législative et puissance exécutive : la marche vers le despotisme. Lettres de la montagne, VII ». In : BERNARDI, Bruno, GUÉNARD, Florent SILVESTRI, Gabriella (dir.). *La religion, la liberté, la justice. Un commentaire des Lettres de la Montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 2005.
- GUENARD, Florent. « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde ». *Archives de Philosophie*, 2009, t. 72, n°1.
- GUICHET, Jean-Luc. « Rousseau : la nature, Dieu et le moi ». *Dix-huitième siècle*, 2013, vol. 1, n° 45.
- HABIB, Claude. « S’aimer soi-même ». In : Habib, Claude, Manent, Pierre (dir.), *Penser l’homme : treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Classiques Garnier, 2013, (L’Europe des Lumières).
- HABIB, Claude. *Contradictions de Rousseau*. Communication orale du 16 octobre 2015 dans le cadre du séminaire annuel du Groupe d’Études dédié à Jean-Jacques Rousseau. Université Sorbonne Nouvelle Paris III. Texte consulté les 11 et 12 juillet 2018 à l’adresse URL suivante : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/articles/item/240-contradictions-de-rousseau-claude-habib#.XJKJuihKjIU>
- HATZENBERGER, Antoine. « Rupture et liberté : la question du nœud social dans ‘Les solitaires de Rousseau’ ». *Dix-huitième siècle*, 2009, n° 41.
- HATZENBERGER, Antoine. *Rousseau et l’utopie : de l’état insulaire aux cosmotopies*. Paris : Honoré Champion, 2012.

HOCHART, Patrick. *À quoi sert l'état de nature ?*. Communication orale du 24 mars 2017 dans le cadre du séminaire annuel du Groupe d'Études dédié à Jean-Jacques Rousseau. Université Sorbonne Nouvelle Paris III. (Consulté en ligne). Disponible à l'adresse URL : <http://www.centre-rousseau.fr/component/k2/item/274-a-quoi-sert-l-État-de-nature>

HONNETH, Axel. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Trad. O. Voirol, P. Rush, A. Dupeyris. Paris : La découverte, 2006.

HOWLETT, Marc-Vincent. « La Nation dans l'histoire ». In : *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*. Actes du IIe Colloque international de Montmorency (27 septembre - 4 octobre 1995). Paris : Honoré Champion et Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001.

HUBER, Marie. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*. Nouvelle Édition corrigée, Seconde partie. Londres : [s.n.], 1739.

JIMACK, Peter D. « La Genèse et la rédaction de l'Émile de Jean-Jacques Rousseau. Étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution ». In : *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. XIII, Institut et musée Voltaire, Droz, Genève, 1960.

JOUVENEL, Bertrand de. *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*. Paris : Hachette Littérature, 1988, (Pluriel).

KELLY, Christopher, LITWIN, Christophe. « Rousseau sceptique 3 Litwin-Kelly ». Débat entre Christophe Litwin et Christopher Kelly dans le cadre des travaux du Groupe d'Études dédié à Jean-Jacques Rousseau, Université Sorbonne Nouvelle Paris III, janvier 2014. Consulté le 31 mai 2019 à l'adresse URL : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/debats-controverses/item/159-rousseau-sceptique-3-litwin-kelly#.XUWaum8zbIV>

KRAFT, Volker. « L'Émile comme construction idéaltype de l'éducation ». In : DROUINHANS, A.-M., FABRE, M., KAMBOUCHNER, D., VERGNIOUX, A. (dir.), *L'Émile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, Paris : Hermann, 2013, Colloque de Cerisy 2012.

L'AMINOT, Tanguy. « Rousseau contre l'État ». *Réfractations*, 2013, n° 30.

LABUSSIÈRE, Jean-Louis. « Rousseau et la perfectibilité : de l'individu à l'espèce ». In : BINOCHÉ, Bertrand (dir.). *L'homme perfectible*. Seyssel : Champ Vallon, 2004, (Milieux).

LARRÈRE, Catherine. « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? ». *Cahiers d'économie politique*, vol. 2, 2007, n° 53.

LEFEBVRE, Frédéric. « Proportion, finalité, affinité : la notion de rapport chez Rousseau ». In : CHARRAK, André, SALEM, Jean (dir.). *Rousseau et la philosophie*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004. (Philosophie).

LENOIR, Norbert. *Rousseau et la radicalité démocratique*. Conférence prononcée le 27 avril 2012 au colloque *Rousseau et la voix du peuple*, « Penser la transformation 2012 », Laboratoire CRISES EA 4424, Université Paul Valéry Montpellier III. Disponible à l'adresse URL : <http://penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-27%20lenoir.htm#>

LEPAN, Géraldine. « Religion de l'homme, de la femme et du citoyen chez Rousseau ». In : *Les passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions, II*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, (Léviathan).

LEPAN, Géraldine. *Rousseau et le patriotisme*. Paris : Honoré Champion, 2007.

MASSON, Pierre-Maurice. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève : Slatkine Reprints, 1970.

MELZER, Arthur M.. *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*. Trad. J. Mouchard. Paris : Belin, 1998, (Littérature et politique).

MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne : L'Âge d'homme, 1984.

MASTERS, Roger D.. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton : Princeton University Press, 1968.

MASTERS, Roger D.. *La philosophie politique de Rousseau*, trad. par G. Collona d'Istria et J.-P. Guillot. Lyon : ENS Éditions, 2002.

MEIRA DO NASCIMENTO, Milton. *Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau*. Université de Sao Paulo, 2006. (Consulté en ligne le 29 mai 2016). Disponible à l'adresse URL : <http://rousseaustudies.free.fr/Articlenascimento.html>

MOREAU, Pierre-François, WATERLOT, Ghislain. « Relire l'Émile aujourd'hui ». *Archives de Philosophie*, 2009, t. 72, n°1.

O'NEAL, John C. « État présent Jean-Jacques Rousseau ». *Dix-huitième siècle*, 2014, n° 46.

QUASTANA, François. « Mirabeau, l'Anti-Rousseau : essai de déconstruction d'un mythe de l'historiographie publiciste libérale du XIXe siècle ». In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

RADICA, Gabrielle. « La loi, les lois, les mœurs chez Rousseau ». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2001, n° 11.

RADICA, Gabrielle. « De Montesquieu à Rousseau : les Anglais sont-ils libres ? ». *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012, n° 35.

RADICA, Gabrielle. « Amour des lois et amour de soi chez Rousseau ». *Jus Politicum*, n° 10, 2014.

RILEY, Patrick. *The General Will before Rousseau : The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton University Press, 1986, (Princeton Legacy Library).

RILEY, Patrick. « Rousseau's General Will ». In: *The Cambridge Companion to Rousseau*, éd. par P. Riley. Cambridge University Press, 2001, (Cambridge Companions to Philosophy).

ROZA, Stéphanie. « Comment l'utopie est devenue un programme politique : Morelly, Mably, Babeuf, un débat avec Rousseau ». *Annales historiques de la Révolution française*, octobre-décembre 2014, n° 378.

SILVESTRINI, Gabriella. « Le républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève ». *Les Études philosophiques*, 2007, n° 83.

SILVESTRINI, Gabriella. « Religion naturelle, droit naturel et tolérance dans la 'Profession de foi du Vicaire savoyard' ». *Archives de Philosophie*, 2009, t. 72, n°1.

SILVESTRINI, Gabriella. « Philosophie de l'histoire et philosophie politique chez Rousseau ». In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

SPECTOR, Céline. « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne ». In : BACHOFEN, B., BERNARDI, B., OLIVO, G. (éds), *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris : Vrin, 2012.

SPECTOR, Céline. « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », p. 61-70. In : BIARD, Michel, BOURDIN, Philippe, LEUWERS, Hervé et TOURET, Alain (dir.). *Vertu et politique : Les pratiques des législateurs (1789-2014)*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, Société des études robespierristes, 2015.

SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique*. Presses Universitaires de Bordeaux, 2017. (Histoire des pensées).

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1979.

STRAUSS, Léo. *Droit Naturel et Histoire*. Paris : Plon, 1953.

STRAUSS, Leo. « L'intention de Rousseau ». Trad. P. Manent. In : GENETTE, G., TODOROV, T. (dir.). *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984.

TERRASSE, Jean. *Jean-Jacques Rousseau et la Quête de l'Age d'Or*. Bruxelles : Palais des Académies, 1970.

VARGAS, Yves. *Jean-Jacques Rousseau, la vertu*. Paris : CNRS, comité Jean-Jacques Rousseau, Université Paris IV Sorbonne, 25/04/1998. (Consulté entre le 18 et le 21 décembre 2015). Disponible à l'adresse URL : <http://rousseaustudies.free.fr/ArticleVargasvertu.htm>

VARGAS, Yves. *Rousseau et le droit naturel*. Conférence prononcée à l'université catholique de São Paulo, 2008. (Consulté en ligne le 10 octobre 2018). Disponible à l'adresse URL : <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a02.pdf>

VARGAS, Yves. *De la cacophonie mutine à la voix de Dieu*. Conférence prononcée le 26 avril 2012 lors du colloque « Penser la transformation », *Rousseau et la voix du peuple*. (Consulté en ligne les 12 et 13 décembre 2017). Disponible à l'adresse URL : <http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-26%20vargas.htm>

VARGAS, Yves. « Sur le luxe ». *La pensée*, 2012, n° 370.

VAUGHAN, Charles Edwyn. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Edited from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes. Cambridge : University Press, 1915, 2 vol.

VINCENTI, Luc. « Philosophie et pédagogie dans *Émile* ». *Les Cahiers philosophiques*, 1990, n°44.

VINCENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*. Paris : Editions Kimé, 2001.

VINCENTI, Luc. « Rousseau et l'amour de soi ». In : CHARRAK, A., SALEM, J. (dir.). *Rousseau et la philosophie*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004.

VINCENTI, Luc. *Du Contrat social*. Paris : Ellipses, 2005. (Philo-Œuvres).

VINCENTI, Luc. *Conscience morale et conscience de soi : Rousseau, Kant, Fichte*. Conférence prononcée à l'Université Montpellier III dans le cadre d'une journée d'études sur la morale organisée par S. Ansaldi, mars 2005. (Consulté le 19 septembre 2017). Disponible à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/cons_c_mor_soi

VINCENTI Luc. « L'idée de bonheur dans la pensée de Rousseau ». In : SCHNELL, Alexander (dir.). *Le bonheur*. Paris : Vrin, 2006. (coll. Thema).

VINCENTI, Luc. *Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau*. In : *Citoyen et citoyenneté sous la Révolution française*. Paris : Société des Études robespierristes, 2006. (consulté le 3 juillet 2015). (Études révolutionnaires). Disponible à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/collectifs/citoy_democ.html

VINCENTI, Luc. *Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau*. Conférence prononcée au Congrès mondial sur les Lumières. Montpellier, juillet 2007. (Consulté à l'adresse URL suivante les 27 et 28 septembre 2017). Disponible à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/maleb_lamy_rous.html

VINCENTI, Luc. « L'*Émile* de J.-J. Rousseau : philosophie de l'éducation et transformation sociale ». *Le Spectateur Européen*, vol. 9, 2007, (Montpellier : Publications de l'Université de Montpellier III, p. 195-204). Texte de la conférence consulté en ligne le 12 juin 2018 à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/revue/emile_phil_transf.html

VINCENTI, Luc. *Rousseau et le marxisme. Ouverture et thématiques*. Conférence prononcée lors de la journée internationale d'études « Rousseau et le marxisme » Université de Paris-I Sorbonne, dans le cadre du C.H.S.P.M., Séminaire « Marx au XXIe siècle », 16 mai 2009. (Consulté le 3 octobre 2017). Disponible à l'adresse URL :

http://www.luc-vincenti.fr/conferences/rous_marx.html#_ftnref7

VINCENTI, Luc (dir.). « Introduction ». In : *Rousseau et le marxisme*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2011. (Philosophie).

VINCENTI, Luc. *Extase et abandon. Evanouissement de l'individu et réalisation du Moi chez J.J. Rousseau*. Conférence prononcée au colloque organisé par Anouchka Vasak, *L'Accident de Ménilmontant*, Pavillon du Carré de Baudouin, les 12 et 13 octobre 2012. (Consulté les 29 et 30 septembre 2017) Disponible à l'adresse URL : <http://www.luc-vincenti.fr/conferences/menilmontant.html>)

VINCENTI, Luc. *L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible*. Conférence prononcée en octobre 2011 lors du Colloque international de la Société Allemande de Philosophie de Langue française, organisé à Essen par Pascal Delhom et Alfred Hirsch. (Consulté en ligne entre le 1^{er} et le 3 mars 2017). Disponible à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/rouss_essen.html

VINCENTI, Luc. *La braise et les cendres*. Conférence prononcée lors du colloque de la fondation Gabriel Péri « Rousseau à l'épreuve des siècles », Paris, le 3 février 2012. (Consulté les 28 et 29 août 2018). Disponible à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/braises_cendres.html

VINCENTI, Luc. *L'auto-institution du pouvoir populaire*. Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre du colloque « Penser la transformation », *Rousseau et la voix du peuple*, le 27 avril 2012. (Consulté le 06 février 2018). Disponible à l'adresse URL : http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-27%20vincenti.htm#_ftnref42

VINCENTI, Luc. *Figures de la liberté et de la transformation sociale chez Rousseau*. Conférence prononcée au colloque international « Penser l'émancipation », Université de Lausanne, 25-27 octobre 2012. (Consulté le 12 février 2016). Disponible à l'adresse URL : http://www.luc-vincenti.fr/conferences/rous_Lausanne_2012.htm

VON GIERKE, Otto. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. 2^e éd.. Breslau : [s.n.], 1902.

WARD, Lee. « 'Gods Would Be Needed to Give Men Laws': Rousseau on the Modern Republican Legislator ». *Perspectives on Political Science*, 2014, n°43.

WATERLOT, Ghislain. « Superstition, religion naturelle, religions historiques dans l'Émile ». *Archives de Philosophie*, 2009, t. 72, n°1.

WEIL, Eric. « Rousseau et sa politique ». In : BENICHOU, P., CASSIRER, E., DERATHE, R., EISENMANN, Ch., GOLDSCHMIDT, V., STRAUSS, L., WEIL, E. *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984. (Essais).

Rousseau et l'histoire de la République de Genève

BÉRENGER, Jean-Pierre. *Histoire de Genève, depuis son origine jusqu'à nos jours*, t. IV, [s.l.n.], 1773.

CHOUET, Jean-Robert. « Discours en Conseil Général sur la nature du gouvernement de l'État de Genève (5 mai 1707) ». In : LIEBESKIND, Wolfgang-Amédée. *Institutions politiques et traditions nationales*. Genève : Georg, 1973.

DE JAUCOURT, Louis. « République ». In : DIDEROT, Denis, LE ROND D'ALEMBERT, Jean. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. XIV. Paris : Chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1765.

DUFOUR, Alfred. « Rousseau et l'histoire de Genève ». In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

FATIO, Pierre. « Discours en réponse à Monsieur le second syndic Jean-Robert Chouet ». *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 15, 2002.

FATIO, Nicole, FATIO, Olivier. *Pierre Fatio et la crise de 1707*. Genève : Labor et Fides, 2007.

GÜR, André. « Les lettres 'séditieuses' anonymes de 1718, étude et texte ». In : *Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Genève 1981*, t. XVII. Genève : Société d'histoire et d'archéologie, 1982.

LIEBESKIND, Wolfgang-Amédée. *Institutions politiques et traditions nationales*. Genève : Librairie de l'Université Georg & Cie, 1973.

METTRAL, Véronique. « James Fazy et l'héritage politique de Jean-Jacques Rousseau à Genève ». In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

MICHELI DU CREST, Jacques Barthélémy. « Maximes d'un républicain sur le gouvernement civil ». *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 15, 2002.

ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva : From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford : Voltaire Foundation, 1999.

Autres auteurs et commentaires de philosophie moderne

BERTHIER, Jauffrey, DUBOS, Nicolas, MILANESE, Arnaud, TERREL, Jean (dir.). *Lectures de Hobbes*. Paris : Ellipses, 2013.

BODIN, Jean. *Les Six Livres de la République*. Paris : Librairie Générale Française, 1993.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit politique*, t. I. Amsterdam : Zacharie Chatelain, 1751. In : Caen : Presses universitaires de Caen, 1984.

GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*, t. I, l. I, ch. I, 1625. Amsterdam : Pierre de Coup, trad. Barbeyrac, 1724.

HOBBS, Thomas. *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud. Paris: Sirey, 1971.

HOBBS, Thomas, *Eléments de la loi*, Trad. de L. Roux. Lyon : Editions l'Hermès, 1977.

HOBBS, Thomas. *Eléments du droit naturel et politique*. Introduction, notes, bibliographie, index et traduction par D. Thivet. Paris : Vrin, 2010, (Bibliothèque des textes philosophiques).

HOBBS, Thomas. *Du citoyen*. Présentation, traduction et notes par Philippe Crignon. Paris : GF Flammarion, 2010.

KANT, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. V. Delbos revue par Ferdinand Alquié. In : *Œuvres philosophiques II*, édition publiée sous la direction de F. Alquié, Paris : Gallimard, 1985, (Bibliothèque de la Pléiade).

KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. par Luc Ferry. In : *Œuvres philosophiques II*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris : Gallimard, 1985, (Bibliothèque de la Pléiade).

LOCKE, John. *Traité du gouvernement civil*. 2^e éd. Paris : GF Flammarion, 1992.

MACHIAVEL, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Édition établie et annotée par Edmond Barinco. In : *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1952, (Bibliothèque de la Pléiade).

MALEBRANCHE, Nicolas. *Méditations chrétiennes et métaphysiques. Œuvres complètes*, t. X. Édité par H. Gouhier et A. Robinet. 2^e éd.. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1967, (Bibliothèque des textes philosophiques).

MALEBRANCHE, *Traité de morale*. Réimprimé d'après l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697, et avec une introduction et des notes par Henri Joly. Paris : Ernest Thorin, 1882.

MANDEVILLE, Bernard. *La Fable des Abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens*, t. I. Traduit de l'anglais sur la 6^e éd. par Jean Bertrand. Londres : Aux dépens de la Compagnie, 1740.

MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* (1757). Texte présenté et annoté par Roger Caillois. *Œuvres complètes*, 2 vol. Paris : Gallimard, 1951, (Bibliothèque de la Pléiade).

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Texte établi par Léon Brunschvicg. Présentation et index par Dominique Descotes. Notes, glossaire, chronologie, bibliographie et table de concordance par Marc Escola. Paris : GF Flammarion, 2015.

PUFENDORF, Samuel. *Droit de la nature et des gens*, l. VI, ch. III, § 4 et 5. Trad. Barbeyrac. In : DERATHÉ, Robert, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III.

PUFENDORF, Samuel. *De jure naturae et gentium*. Trad. J. Barbeyrac. Amsterdam : Pierre de Coup, 1712 (2^e éd.). In : *Le droit de la nature et des gens*. Caen : Presses universitaires de Caen, 1987.

TERREL, Jean. *Les Théories du pacte social de Bodin à Rousseau*. Paris : Seuil, 2001.

Contexte philosophique de l'époque moderne

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris : Vrin, 1974, (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

ANTOINE-MAHUT, Delphine. « Malebranche sur le terrain des théories contemporaines de la reconnaissance : un révélateur ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, t. 140, n°4.

ARBIB, Dan. « Malebranche, le stoïcisme et les trois erreurs de l'orgueil ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, t. 140, n°4.

BINOCHE, Bertrand. *Religion privée, opinion publique*. Paris : Vrin, 2012. (Moments philosophiques).

BINOCHE, Bertrand. « *Écrasez l'infâme !* » : *Philosopher à l'âge des Lumières*. Paris : La Fabrique, 2018.

BOURGEOIS, Bernard. « La révolution moderne du droit politique ». In : *La raison moderne et le droit politique*. Paris : Vrin, 2000. (Librairie philosophique).

BURKE, Edmund. *Réflexions sur la révolution de France*. Trad. P. Andler. Paris : Hachette, 1989.

CARTEAUD DE LA VILATE, François. *Essai historique et philosophique sur le goût*. Paris : De Mandouyt, 1736.

COUSIN, Victor. *Du Vrai, du Beau et du Bien*. 2^e éd. Augmentée. Paris : Libraire-Éditeur Didier, 1854.

EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du 18^e siècle*. 1^{ère} éd., Paris : SEVPEN, 1963. Paris : Albin Michel, 1994.

GENY, Vincent. « Le plaisir et la grâce chez Malebranche ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, t. 140, n°4.

HATZENBERGER, Antoine (dir.). *Utopies des lumières*. Lyon : ENS éditions, 2010. (La Croisée des chemins).

JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*. Paris : Presses universitaires de France, 1986.

MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris : Payot, 1977.

MANENT, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*. Paris : Calmann-Lévy, 1987.

MANENT, Pierre. *Les libéraux*. Paris : Gallimard, 2001. (Tel).

MARKOVITS, Francine. « Le paradoxe de l'amour des lois ». In : BOULAD-AYOUB, Josiane, MELKEVIK, Bjarne, ROBERT, Pierre (dir.). *L'amour des lois : la crise de la loi moderne dans les sociétés démocratiques*. Presses de l'Université de Laval : 2000.

NADLER, Steven. « L'ombre de Malebranche : Providence divine et volonté générale dans la correspondance entre Leibniz et Arnauld ». *Archives de Philosophie* 2015, t. 78, n°1.

PUFENDORF, Samuel. *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*. Traduction du latin par Jean Barbeyrac. Caen : Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université, 1984.

REVERSO, Laurent. « La lutte contre la 'gravitation liberticide' face à la 'division du travail' : quelques enjeux du rousseauisme sous la Révolution française à travers la pensée politique jacobine de Jacques-Nicolas Billaud-Varenne ». In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

ROEDERER, Pierre-Louis. *Œuvres*, « Eléments philosophiques concernant l'état civil ». Éd. A. M. Roederer. Paris : Didot, t. 8, 1859. In : CRIGNON, Philippe. *Hobbes. Du citoyen*. 2010.

ROZA, Stéphanie. *Comment l'utopie est devenue un programme politique : Du roman à la Révolution*. Paris : Garnier, 2015. (Les Anciens et les Modernes - Études de philosophie).

SILVESTRINI, Gabriella. « Républicanisme, contrat et gouvernement de la loi ». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2002, n°13.

STAROBINSKI, Jean. *L'invention de la liberté 1700-1789*. Genève : Skira, 2e éd., 1987.

TINLAND, Franck. *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*. Paris : P.U.F., 1988.

VERSINI, Laurent. « Une utopie réalisable et en partie réalisée : le programme de La Voix libre du citoyen et de Dumocala ». In : HATZENBERGER, Antoine. *Utopies des Lumières*. Lyon : ENS Editions, 2010.

WEBER, Dominique. « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance ». In : MOREAU, Pierre-François, THOMSON, Ann (dir.). *Matérialisme et passions*. Lyon : ENS Editions, 2004.

Auteurs de philosophie ancienne et médiévale

ARISTOTE. *Les politiques*. Trad. P. Pellegrin. Paris : GF-Flammarion, 1993.

CICÉRON. *De la République. Des lois*. Traduction, notices et notes par Charles Appuhn. Paris : GF Flammarion, 1965.

PLATON. *La République*. Trad. G. Leroux. Paris. GF Flammarion, 2016.

PLATON. *Les Lois*. In : *Œuvres complètes*, t. XI, 2^e partie, texte établi et traduit par Édouard des Places. Troisième tirage revu et corrigé. Paris : Les Belles Lettres, 1975.

SAINT-AUGUSTIN. « De vera religione », l. I, ch XXXIX, §72. In : *Patrologiae Cursus Completus*, tomus XXXIV, Paris : Éd. Jacques-Paul Migne, 1845.

THUCYDIDE. *La guerre du Péloponèse*. Trad. J. De Romilly. Paris : Les Belles Lettres, 1962 [1981].

Fondements historiques, nature et caractéristiques de la démocratie contemporaine

BACH, Reinhard. « La révolution au nom du peuple ». Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre du colloque « Penser la transformation », *Rousseau et la voix du peuple*, le 27 avril 2012. Consulté le 3 août 2018 à l'adresse URL : <http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-27%20bach.htm>

BADIOU, Alain. « L'emblème démocratique ». In : AGAMBEN, Giorgio et al.. *Démocratie, dans quel état ?*. Paris : La Fabrique, 2009.

BALIBAR, Etienne. *La proposition de l'égaliberté*. Paris : PUF, 2010.

BENSAÏD, Daniel. « Le scandale permanent ». In : AGAMBEN, Giorgio et al.. *Démocratie, dans quel état ?*. Paris : La Fabrique, 2009.

BRAS, Gérard. *Les voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*. Paris : Éditions Amsterdam, 2018.

BROWN, Wendy. *Les habits neufs de la politique mondiale*. Trad. C. Vivier. Paris : Les Prairies ordinaires, 2007.

CARBONNIER, Jean. *Droit et passion du droit sous la Vème République*. Paris : Flammarion, 1996. (Forum).

CARRÉ DE MALBERG, Raymond. *Contribution à la théorie générale de l'État, spécialement d'après les données fournies par le Droit constitutionnel français*. Paris : Librairie du Recueil Sirey, 2 vol. : 1920 et 1922 (réimprimé par les Editions du CNRS en 1962).

CASTEL, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris : Gallimard, 1995.

CASTEL, Robert. *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*. Paris : Seuil, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. « La démocratie comme procédure et la démocratie comme régime ». In : *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV*. Paris: Seuil, 1996.

CASTORIADIS, Cornelius. *Post-scriptum sur l'insignifiance*. Entretiens avec Daniel Mermet. La Tour-d'Aigues : Éditions de l'aube, 2004.

CONSTANT, Benjamin. « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes ». Discours prononcé à l'Athénée de Paris en 1819. In : *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, introduction, notes et index par Charles Louandre. Paris : Charpentier, 1874. Consulté en ligne les 5 et 6 juin 2019 à l'adresse URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5446156n>.

DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris : Galilée, 2003.

GAUCHET, Marcel. « Les tâches de la philosophie politique ». *Revue du MAUSS*, vol. n° 19. Paris : La Découverte, 2002.

GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, 2002. (Tel).

GAUCHET, Marcel, MANENT, Pierre. « Comment repenser la démocratie ? » (Débat entre M. Gauchet et P. Manent). *Le magazine littéraire*, 2008, n° 472.

GAXIE, Daniel. « Sur la présidentialisation des régimes politiques ». *Silomag (Agora des pensées critiques)* [En ligne], n° 1, mars 2017. Consulté le 28 mai 2019 à l'adresse URL : <https://silogora.org/sur-la-presidentialisation-des-regimes-politiques/>

GÖHLER, Gerhard. « La représentation politique dans la démocratie ». *Trivium* [En ligne], 2014, n° 16, mis en ligne le 01 mai 2014. Consulté le 10 août 2018 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4803>

GUÉNARD, Florent. *La démocratie universelle : philosophie d'un modèle politique*. Paris : Seuil, 2016. (La couleur des idées).

GUILHAUMOU, Jacques. « Nation, individu et société chez Sieyès ». *Genèses*, n° 26 (*Représentations nationales et pouvoirs d'État*), 1997.

HABER, Stéphane. « Hegel : la liberté individuelle, *Principes de la philosophie du droit*, § 4-29 ». *Philosophique* [En ligne], 2012, n° 15. Mis en ligne le 15 février 2012, et consulté le 22 août 2018 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/philosophique/541>.

HAYEK, Friedrich. *La Constitution de la liberté*. Trad. Raoul Audoin et Jacques Gareilo. Paris : Editions Litec, 1994. (L.I.B.E.R.A.L.I.A. économie et liberté).

LARRÈRE, Catherine. « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? ». *Cahiers d'économie Politique*, n° 53, vol. 2, 2007.

LEFORT, Claude. *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*. Paris : Seuil, 1986. (Esprit).

LENOBLE, Jacques, MAESSCHALK, Marc. « L'action des normes. Eléments pour une théorie de la gouvernance », Sherbrooke, 2009. Cité par Giovanni Lobrano, « Lo schema giusromanistico di J.-J. Rousseau ». In : DUFOUR, Alfred, QUASTANA, François, MONNIER, Victor (Ed.). *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions : actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*. Presses Universitaires de Provence/Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

MACPHERSON, Crawford Brough. *Principes et limites de la démocratie libérale*. Trad. A. D'Allemagne. Paris : la Découverte, 1985.

MACPHERSON, Crawford Brough. *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*. Trad. Michel Fuchs. Paris : Gallimard, 2004, (Folio Essais).

MANIN, Bernard. « Le triomphe de l'élection ». *Principes du gouvernement représentatif*. Paris : Flammarion, 1996. (Champs).

MARX, Karl. « Contribution à la critique de la philosophie du droit », 1844. In : *Critique du droit politique hégélien*. Traduction et introduction d'Albert Baraquin. Paris : Les Editions sociales, 1975.

MAULIN, Éric. « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française ». *Annales historiques de la Révolution française*, avril-juin 2002, n° 328 [en ligne]. Consulté en ligne les 17 et 18 avril 2019 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/583>

MICHELS, Robert. *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Traduit de l'allemand par Samuel Jankélévitch. Paris : Flammarion, 1971 [1914].

MICHELS, Robert. *Sociologie du parti dans la démocratie moderne. Enquête sur les tendances oligarchiques de la vie des groupes*. Édité et traduit de l'allemand par Jean-Christophe Angaut. Paris : Gallimard, 2015, 1^{ère} éd., (Folio essais).

PASQUINO, Pasquale. *Sieyès et l'invention de la constitution en France*. Paris : Odile Jacob, 1998.

RANCIÈRE, Jacques. « Démocratie et consensus ». In : *La Mésentente. Politique et philosophie*. Paris : Editions Galilée, 1995. (La philosophie en effet).

RANCIÈRE, Jacques. « Onze thèses sur la politique ». *Filozofski Vestthik, Acta Philosophica*, XVII, 2, 1997.

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris : La Fabrique, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. « Note liminaire sur le concept de démocratie ». In : AGAMBEN, Giorgio et al., *Démocratie, dans quel état ?*. Paris : La Fabrique, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. « Les démocraties contre la démocratie ». Propos recueillis par Éric Hazan. In : AGAMBEN, Giorgio et al., *Démocratie, dans quel état ?*. Paris : La Fabrique, 2009.

RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris : Seuil, 1997.

ROSANVALLON, Pierre. *Le bon gouvernement*. Paris : Seuil, 2015. (Les livres du nouveau monde).

ROUSSEAU, Dominique. *Radicaliser la démocratie : propositions pour une refondation*. Paris : Seuil, 2015.

SCHMITT, Carl. *Théorie de la constitution*. Trad. française. Paris : PUF, 1993. (Léviathan).

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie* (1942). Trad. G. Fain, Paris : Payot, 1990.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*. Bibliothèque royale, 1789, (Les archives de la Révolution française).

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Préliminaire de la Constitution française : reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*. Paris : Baudouin, 1789, (Les archives de la Révolution française).

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. « Discours du 7 septembre 1789 sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale ». In : *Orateurs de la Révolution française, t. I : Les Constituants*, textes établis, présentés et annotés par François Furet et Ran Halévi. Paris : Gallimard, 1989, (Bibliothèque de la Pléiade).

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le Tiers état ?*. Paris : Éditions du Boucher, 2002.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, 2 vol. Paris : GF-Flammarion, 1981.

WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris : Plon, 1963.

WEBER, Max. *Économie et société*. Paris : Plon, 1971.

Table des matières

RESUME.....	2
ABSTRACT.....	3
REMERCIEMENTS.....	4
ABREVIATIONS UTILISEES POUR LES TEXTES DE J.-J. ROUSSEAU.....	5
SOMMAIRE.....	6
INTRODUCTION.....	7
1. DE LA CRITIQUE DES MŒURS CORROMPUES DES SOCIETES DE SON TEMPS, DE LA REPUBLIQUE DE GENEVE ET DES DIFFERENTES FORMES DE DEMOCRATIE.....	17
1.1 Une pensée critique des mœurs de son temps à l'aune de la vertu et de la liberté.....	18
1.1.1 Rousseau dans le contexte intellectuel des Lumières : combattre le préjugé.....	18
1.1.2 Anthropologie philosophique rousseauiste : les sentiments naturels et leur perversion.....	23
1.1.3 De la liberté comme nature infrangible de l'homme à la critique de la soumission.....	28
1.1.4 Critique rousseauiste des mœurs, de l'éducation de son temps et de l'économie politique.....	36
1.1.4.1 Du constat de la dissemblance entre être et paraître à la critique de la société du spectacle ..	37
1.1.4.2 Du constat critique de l'éducation de son temps à l'esquisse d'une réforme, vers un citoyen « essentiel ».....	47
1.1.4.2.1 Une éducation domestique naturelle pour empêcher la déformation de l'amour de soi .	48
1.1.4.2.2 De la connaissance de l'espèce à celle du monde : juger par ses propres moyens.....	57
1.1.4.2.3 De l'éducation à la sociabilité à l'éducation à une certaine citoyenneté.....	63
1.1.4.3 Retrouver la voix de la conscience vers une transformation sociale.....	68
1.1.4.4 Critique de l'économie politique au nom de la vertu politique.....	70
1.1.5 Du rapport de Rousseau à la religion.....	81
1.1.5.1 Le véritable esprit de la Réforme et la critique de l'autorité ecclésiastique.....	81
1.1.5.2 Le rapport complexe aux religions : entre catholicisme, protestantisme et religion naturelle..	85
1.2 La dérive oligarchique de la démocratie genevoise.....	91
1.2.1 Critique de la dénaturation de la Constitution de la République de Genève : son déclin d'une démocratie au XVe en une oligarchie au XVIIIe siècle.....	93
1.2.2 Le rapport de Rousseau à l'histoire.....	101
1.2.2.1 Rousseau et l'histoire de la République de Genève.....	102
1.2.2.2 De la perfectibilité au mal.....	107
1.2.2.3 Entre pessimisme historique et possibilité de transformation.....	110
1.2.3 L'influence de la République de Genève sur la théorie politique de Rousseau.....	113
1.2.3.1 Les caractéristiques du républicanisme genevois.....	114
1.2.3.2 L'origine genevoise de la distinction de la souveraineté et du gouvernement.....	116
1.2.3.2.1 La distinction dans la République de Genève.....	116
1.2.3.2.2 La distinction dans les Lettres écrites de la montagne.....	119

1.2.3.3	Le républicanisme genevois, un modèle pour le républicanisme de Rousseau ?.....	122
1.2.4	Droit et devoir de contrôle de l'exécutif, danger constant pour la souveraineté : la défense du droit de représentation et des assemblées périodiques	125
1.2.5	Critique du silence et de l'immobilisme des citoyens de la République de Genève	137
1.3	Les interventions critiques du rousseauisme sur les différentes formes de démocratie.....	142
1.3.1	Méfiance à l'égard d'une démocratie délibérative	143
1.3.2	Rousseau, penseur critique du système représentatif.....	147
1.3.3	Une critique tempérée dans le cas pratique de la Pologne	152
1.3.4	L'impossibilité de la démocratie directe	154
1.3.5	De la critique de la représentation à une forme de démocratie « mandative ».....	159
1.3.6	Rapports de l'exécutif et du législatif : entre la théorie et la pratique	164
1.3.7	De la dialectique de l'ordre et du droit de résistance dans la pensée de Rousseau	168
2.	DES FONDEMENTS DU POLITIQUE LEGITIME ET DES PRINCIPES POLITIQUES MAJEURS DU ROUSSEAUISME, A UNE THEORIE DU GOUVERNEMENT FONDEE SUR LA VERTU POLITIQUE.....	182
2.1	Rousseau et le problème du droit naturel.....	185
2.1.1	Le rousseauisme dans le débat philosophique entre jusnaturalisme et conventionnalisme	185
2.1.2	Rapprochements et divergences des théories politiques de Hobbes et Rousseau	202
2.1.2.1	Hobbes et Rousseau : la prémisse commune de l'associabilité naturelle.....	207
2.1.2.2	De l'état de nature à l'État chez Hobbes et chez Rousseau	210
2.1.2.3	Rousseau, Hobbes : de la multitude à l'unité du peuple souverain.....	220
2.1.2.4	La volonté, moteur du politique	224
2.1.2.5	Volonté et représentation, une opposition radicale : autorité personnifiée hobbesienne et transfert de souveraineté <i>versus</i> irréprésentabilité de la souveraineté.	229
2.1.2.6	Hobbes, Rousseau et la démocratie : une proximité ?	235
2.1.2.7	De la liberté politique à la conception rousseauiste d'une démocratie participative absolue.	243
2.1.3	Hobbes, Locke, Rousseau, de la conception du droit naturel à la nature de la démocratie : démocratie libérale (souveraineté de l'individu) <i>versus</i> démocratie véritable (souveraineté du peuple) ?..	247
2.1.4	Les rapports de l'exécutif et du législatif : de la séparation judiciaire de Locke à la nécessaire distinction de Rousseau	259
2.2	La théorie rousseauiste du gouvernement.....	266
2.2.1	Inspiration antique et modèle genevois.....	267
2.2.2	Le problème de l'institution du gouvernement	271
2.2.2.1	De la nécessaire institution d'un gouvernement	272
2.2.2.2	Le choix et la juste place du gouvernement dans l'État	280
2.2.2.3	La typologie des gouvernements républicains	283
2.2.3	La préférence pour un gouvernement de type aristocratique reposant sur la vertu politique	285
2.2.3.1	L'impossibilité du gouvernement démocratique et la critique du gouvernement monarchique révèlent l'importance de la vertu dans le rousseauisme politique	286
2.2.3.2	La préférence pour un gouvernement « énarétocratique »	291
2.2.3.3	Du rapport de Rousseau aux aristocrates.....	305
2.2.4	Du paradoxe apparent de la souveraineté du peuple et de la force nécessaire de l'exécutif	310
2.2.4.1	Rousseau, favorable à l'équilibre des pouvoirs ?.....	312
2.2.4.2	Force, sagesse et vertu de l'exécutif.....	317
2.2.4.3	Le gouvernement, un moyen de maintenir ou d'actualiser la souveraineté du peuple	320

2.3	La place centrale de la vertu dans le rousseauisme politique, condition de réalisation d'une démocratie véritable, d'une souveraineté effective	322
2.3.1	De la bonté naturelle (passive) à la vertu (active).....	324
2.3.1.1	De l'illumination de Vincennes au principe métaphysique de la bonté	325
2.3.1.2	De l'importance du concept de bonté originelle dans le rousseauisme : défense de la thèse de la bonté originelle et problème du mal.....	327
2.3.1.3	De l'ordre de la nature à l'ordre civil : suprématie et solidité des lois civiles selon le modèle des lois de la nature.....	333
2.3.2	De la notion de vertu chez Rousseau	338
2.3.2.1	Les racines métaphysiques de la vertu rousseauiste.....	340
2.3.2.2	Lettres morales et « profession de vertu ».....	346
2.3.2.3	De la connaissance de soi à l'amour de l'humanité et au bonheur	349
2.3.2.4	L'obligation morale dans la nature de l'homme civil.....	354
2.3.2.5	De la morale au politique, vers l'amour de la vertu	357
2.3.3	Du rôle commun au Législateur, au « gouverneur » et au gouvernement d'agir sur les mœurs .	361
2.3.3.1	De la place centrale de la vertu à la fonction exceptionnelle attribuée au Législateur.....	361
2.3.3.1.1	La nécessaire intervention d'un Législateur et son action sur les mœurs	362
2.3.3.1.2	De l'importance des mœurs dans la théorie politique de Rousseau : l'inébranlable clé de voûte de la constitution de l'État.....	367
2.3.3.1.3	De la formation de l'opinion publique par des objets d'admiration dignes de l'estime publique, à la vertu civique.....	369
2.3.3.1.4	L'importance de la vertu civique dans le cas pratique d'un gouvernement pour la Pologne : agir sur l'opinion publique	374
2.3.3.1.5	L'habileté du législateur pour susciter l'exercice de la vertu civique	377
2.3.3.2	La complémentarité du législateur et du « gouverneur » : l'action sur les mœurs.....	382
2.3.3.3	Le rôle éducateur du gouvernement : des mœurs à la vertu politique en acte	385

3. INTERVENTIONS CRITIQUES ET PERSPECTIVES DU ROUSSEAUISME POLITIQUE SUR LA DEMOCRATIE CONTEMPORAINE.....389

3.1	Conceptions et principes politiques du rousseauisme : des critères de jugement critique de nos démocraties contemporaines.....	394
3.1.1	Magistrature élective et histoire des peuples libres : la souveraineté originelle du peuple	396
3.1.2	De la distinction rousseauiste entre démocratie-république et démocratie-gouvernement à la nécessité du contrôle de l'exécutif.....	401
3.1.3	La volonté générale : volonté du peuple souverain	407
3.1.3.1	De l'origine théologique du concept de volonté générale à sa sécularisation chez Rousseau .	407
3.1.3.2	De la conception universelle de Diderot à celle républicaine de Rousseau	409
3.1.3.3	Volonté générale et volonté majoritaire contemporaine.....	410
3.1.4	La question des suffrages : de la conformité des votes à la volonté générale.....	413
3.1.4.1	De l'unanimité fondamentale à la pluralité des suffrages : mesure de l'unité du peuple.....	413
3.1.4.2	La nécessité de la double généralité de la loi comme garantie du bien de tous et de chacun .	420
3.1.5	Liberté politique et liberté individuelle.....	426
3.1.6	Démocratie véritable <i>versus</i> démocratie libérale	435
3.1.6.1	Libéralisme politique et libéralisme économique, caractères de la démocratie contemporaine	436
3.1.6.2	L'individu dans la démocratie libérale	441
3.2	Les interventions critiques « faibles » du rousseauisme sur le système politique contemporain : rendre légitime la démocratie représentative	445

3.2.1	Considérations introductives sur la généalogie et la nature de la démocratie contemporaine ..	445
3.2.2	L'influence de Sieyès sur la conception contemporaine de la démocratie	456
3.2.2.1	À l'origine de la confusion entre démocratie et représentation	457
3.2.2.2	Souveraineté nationale <i>versus</i> souveraineté populaire	461
3.2.2.3	Nation versus peuple : une conception élitaire et passive de la citoyenneté	466
3.2.3	La réduction de la démocratie à l'élection et ses conséquences	472
3.2.4	Démocratie et absence de titre à gouverner : le pouvoir de « n'importe qui » contre la personnalisation du pouvoir	481
3.2.5	Un régime contemporain à tendance oligarchique qui lutte de fait contre la démocratie, et des pistes de réflexion en vue d'une alternative	491
3.2.5.1	De l'oligarchie de la République de Genève à l'oligarchie contemporaine : la tendance de tout gouvernement au resserrement oligarchique.....	492
3.2.5.2	Le tirage au sort des « représentants » de la puissance législative comme fondement légitime de la représentation ?	498
3.2.5.3	Mandats courts et impératifs, parcours des honneurs : des solutions d'actualisation de la vertu politique pour notre modernité ?	501
3.2.6	De la suprématie des lois : redonner un surplomb aux lois, redéfinir des lois générales, restreindre leur nombre	508
3.2.7	De la nécessité d'un débat sur la nature de la démocratie contemporaine	511
3.2.8	Une reconstitution politique du peuple : le postulat démocratique de sa compétence	515
3.2.9	Assemblées périodiques et prise de conscience par les citoyens de leur souveraineté	519
3.3	Le pouvoir critique du rousseauisme sur notre modernité, vers la transformation possible des sociétés démocratiques contemporaines (interventions « fortes »).....	522
3.3.1	La question de l'origine et le rôle de l'état de nature chez Rousseau	523
3.3.1.1	Les fonctions de l'état de nature	523
3.3.1.2	Origine et transformation possible	528
3.3.2	Persistance de l'amour de soi et possibilité d'expression de la volonté générale : une perspective de transformation.....	536
3.3.2.1	Une transformation possible via l'origine (transparence de l'« être ») : l'homme responsable de son histoire.....	536
3.3.2.2	Retrouver quelque chose de la nature (en nous), vers la transformation : la présence infrangible de la nature en soi.....	541
3.3.2.3	Du rapport à la nature : susciter des images de l'homme essentiel.....	545
3.3.2.4	Bonté naturelle, amour de soi et perspectives de transformation.....	548
3.3.2.5	De l'amour de soi et de l'existence hors de soi, à la possibilité d'une transformation.....	552
3.3.2.6	La transformation passe par la redécouverte du premier moi	555
3.3.2.7	Le moi commun, condition d'existence de la volonté générale : l'amour de soi du citoyen satisfait dans le bien du tout	558
3.3.2.8	Nature, perfectibilité et transformation possible	559
3.3.2.9	De la persistance d'une essence de la nature humaine à la possibilité d'une expression de la volonté générale	563
3.3.2.10	L'amour des lois comme amour de soi.....	565
3.3.3	De la possibilité de redonner du sens à la volonté générale : éduquer à la connaissance de la volonté générale	567
3.3.4	Sur l'antinomie homme-citoyen : de l'impossibilité du citoyen moderne à la possibilité d'un citoyen nouveau ?.....	571
3.3.4.1	De la nature et de la fonction du citoyen rousseauiste	572
3.3.4.2	Vers un citoyen nouveau : l'antinomie humanité/patriotisme est-elle indépassable ?	575
3.3.4.3	Du citoyen du <i>Contrat social</i> au citoyen de <i>l'Émile</i>	583

3.3.4.4	Du citoyen à l'homme : un éclairage à partir des <i>Fragments d'une histoire du Valais</i> ?	588
3.3.5	Optimisme anthropologique et pessimisme (historique) politique	589
3.3.5.1	Sur le motif utopique dans les écrits politiques de Rousseau	591
3.3.5.2	La thèse de l' « évolutionnisme pessimiste »	596
3.3.5.3	Pessimisme et prise de conscience de la fragilité de la démocratie en soi	602
3.3.5.4	L'optimisme anthropologique de Rousseau	606
CONCLUSION		611
BIBLIOGRAPHIE.....		625
TABLE DES MATIERES		642
INDEX.....		647

Index

A

Alquié, Ferdinand, 442, 553
Althusser, Louis, 30, 31, 32, 82, 146, 203,
220, 245, 316, 392, 421, 423, 425, 426,
563
Aristote, 48, 195, 209, 300, 488, 498, 499,
620

B

Bach, Reinhard, 470, 471
Bachofen, Blaise, 26, 29, 43, 79, 107, 111,
112, 363, 385, 397, 532, 561
Baczko, Bronislaw, 553
Badiou, Alain, 514, 515
Balibar, Étienne, 448
Barney, Roger, 305, 306, 307, 308, 309
Bayle, Pierre, 21, 22, 408
Bensaïd, Daniel, 515
Berchtold, Jacques, 12, 42, 43, 44, 45, 329,
530, 543, 545, 546, 547, 548, 549, 596
Bérenger, Jean-Pierre, 270
Bernardi, Bruno, 17, 26, 43, 88, 107, 111,
112, 129, 137, 240, 270, 343, 353, 354,
356, 357, 359, 360, 397, 411, 532, 550,
572, 617
Beysade, Jean-Marie, 560, 572
Binoche, Bertrand, 21, 22, 23, 25, 35, 38,
60, 85, 106, 107, 108, 109, 374, 375,
381, 523, 561, 562, 585, 602
Bloch, Michael, 168, 169, 170, 171, 173,
181
Bodin, Jean, 116, 232, 233, 239, 310
Bourdieu, Pierre, 610
Bourgeois, Bernard, 165, 378, 585, 602
Bras, Gérard, 518, 519
Brassat, Emmanuel, 328
Brown, Wendy, 447
Burgelin, Pierre, 49, 51, 53, 63, 327, 575

Burlamaqui, Jean-Jacques, 193, 205, 225,
231, 242, 264, 265

C

Candaux, Jean-Daniel, 98, 99
Carbonnier, Jean, 510
Carré de Malberg, Raymond, 464, 465,
466
Cartaud de la Vilate, François, 70
Cassirer, Ernst, 20, 263, 331
Castel, Robert, 517
Castoriadis, Cornelius, 448
Chapman, John W., 8
Charrak, André, 241, 332, 572, 573, 603,
621
Chenevière, Guillaume, 92, 94, 95, 96, 97,
105, 106, 271, 485
Chouet, Jean-Robert, 95, 117
Cicéron, 29, 186, 200, 441
Cobban, Alfred, 8
Constant, Benjamin, 431, 432, 433, 434
Cottret, Monique et Bernard, 311
Cousin, Victor, 187
Crignon, Philippe, 211, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 220, 222, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 233, 234, 235, 239
Crocker, Lester G., 8

D

Derathé, Robert, 34, 113, 122, 123, 157,
164, 165, 167, 168, 188, 198, 202, 204,
206, 207, 219, 222, 223, 246, 247, 248,
249, 250, 251, 252, 253, 256, 262, 264,
265, 279, 300, 301, 315, 316, 402, 419,
510, 571, 572, 577, 584
Derrida, Jacques, 448, 481
Diderot, Denis, 19, 20, 41, 93, 106, 146,
218, 318, 325, 359, 407, 409, 410, 422,
505, 557, 608

Dufour, Alfred, 104, 106, 566

E

Ehrard, Jean, 541

Engels, Friedrich, 243, 244, 245

F

Fatio, Pierre, 93, 94, 95, 96

G

Gagnebin, Bernard, 102, 103

Gauchet, Marcel, 446, 604, 605, 617

Gaxie, Daniel, 484, 485

Gilardeau, Éric, 391, 441, 442

Göhler, Gerhard, 458

Goldschmidt, Victor, 77, 275, 368, 382,
383, 527, 529, 620

Gouhier, Henri, 111, 246, 276, 325, 326,
327, 336, 340, 341, 346, 348, 349, 351,
509, 552, 554, 597, 615

Goyard-Fabre, Simone, 429

Groethuysen, Bernard, 338, 571

Grotius, Hugo, 29, 104, 187, 191, 194,
202, 205, 206, 207, 209, 219, 242, 265,
446, 474

Guénard, Florent, 50, 51, 52, 53, 55, 57,
60, 61, 169, 364, 370, 402, 403, 408,
447, 449, 450, 454, 513, 562

Guichet, Jean-Luc, 20, 110, 541, 542, 543,
544, 545

Guilhaumou, Jacques, 466, 468

Gür, André, 398

H

Haber, Stéphane, 438

Habib, Claude, 8, 20, 26, 373, 531, 609

Hatzenberger, Antoine, 593, 595

Hayek, Friedrich, 455

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 199, 368,
398, 438, 446

Hobbes, Thomas, 14, 33, 36, 48, 54, 81,
143, 144, 183, 185, 188, 189, 190, 191,
193, 194, 195, 202, 203, 204, 205, 206,

207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,
224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241,
242, 243, 246, 247, 248, 249, 251, 261,
265, 310, 328, 338, 368, 382, 428, 438,
439, 446, 474, 482, 525, 526, 529

Hochart, Patrick, 523, 524, 526, 527, 535

Honneth, Axel, 17

Howlett, Marc-Vincent, 536

Huber, Marie, 86, 87, 341

J

Jimack, Peter D., 327

Jouvenel, Bertrand de, 218, 304, 503, 582,
590, 600, 601, 609

K

Kant, Emmanuel, 24, 322, 346, 360, 391,
421, 441, 442, 544, 585, 586, 587, 602

Kelly, Christopher, 344

Kraft, Volker, 48, 328

L

L'Aminot, Tanguy, 577, 578

Labussière, Jean-Louis, 110, 560, 561,
562, 585, 602

Larrère, Catherine, 78, 585, 602

Lefebvre, Frédéric, 76

Lefort, Claude, 513

Lenoble, Jacques, 522

Lenoir, Norbert, 148, 149, 150, 151, 153,
159, 160, 162, 163

Lenormand, 305, 308, 309

Lepan, Géraldine, 367, 372, 378

Leszczynski, Stanislas, 288, 592, 593

Liebeskind, Wolfgang-Amédée, 95

Litwin, Christophe, 344

Locke, John, 14, 18, 47, 53, 71, 77, 168,
185, 194, 195, 205, 207, 209, 247, 248,
249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,
258, 259, 260, 261, 264, 265, 328, 341,

428, 429, 430, 436, 437, 438, 439, 458,
474
Lycurgue, 49, 267, 271, 362, 366, 426,
533, 565, 575

M

Machiavel, Nicolas, 322, 338, 385
Macpherson, Crawford Brough, 438, 439,
478, 479
Maeschalk, Marc, 522
Maheux, Pierre-Olivier, 73
Malebranche, Nicolas, 87, 350, 351, 407,
408, 552, 553, 555, 557
Mandeville, Bernard, 70, 158
Manent, Pierre, 206, 436, 437, 439, 440,
605
Manin, Bernard, 474, 476, 486, 570
Marejko, Jan, 8
Markovits, Francine, 565, 566
Martin, Christophe, 42, 43, 45
Marx, Karl, 17, 243, 398, 591, 615
Masson, Pierre-Maurice, 86, 87
Masters, Roger D., 313, 336, 503, 504, 556
Maulin, Éric, 465, 466
Meira do Nascimento, Milton, 383
Melon, Jean-François, 70
Melzer, Arthur, 312, 313, 314, 315, 316,
318, 319, 320, 328, 387, 401, 486, 497,
519, 520
Mettral, Véronique, 493
Micheli Du Crest, Jacques Barthélémy,
269
Michels, Robert, 497
Milanese, Arnaud, 232
Montesquieu, Charles Louis de Secondat,
19, 70, 85, 130, 154, 157, 193, 264, 267,
268, 308, 313, 322, 323, 368, 378, 399,
401, 404, 427, 435, 436, 437, 499, 500,
575, 577
Moreau, Pierre-François, 593

P

Pascal, Blaise, 188, 408, 528, 582

Pasquino, Pasquale, 458, 467
Périclès, 481, 505
Platon, 49, 80, 156, 274, 296, 302, 314,
498, 514, 540, 591, 596
Pufendorf, Samuel, 47, 48, 104, 116, 143,
168, 191, 194, 202, 205, 207, 209, 219,
224, 226, 227, 231, 242, 259, 265

Q

Quastana, François, 324, 562, 616

R

Radica, Gabrielle, 128, 154, 313, 399, 430,
435, 565, 566
Rancière, Jacques, 385, 448, 454, 481,
482, 486, 487, 488, 489, 490, 494, 495,
496, 499, 512, 514, 515, 517, 610
Raymond, Marcel, 347
Reverso, Laurent, 472, 493, 503
Ricœur, Paul, 594
Riley, Patrick, 69, 407, 408
Roederer, Pierre-Louis, 227, 470
Rosanvallon, Pierre, 570, 611
Rosenblatt, Helena, 96
Rousseau, Dominique, 472
Roza, Stéphanie, 595

S

Schmitt, Carl, 488
Schumpeter, Joseph, 449, 450, 479
Séité, Yannick, 42, 43, 45
Shklar, Judith, 312
Sieyès, Emmanuel Joseph, 393, 400, 430,
456, 457, 458, 459, 460, 461, 464, 466,
467, 468, 469, 470, 471, 521
Silvestrini, Gabriella, 26, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 123, 124, 269, 397
Solon, 267, 372, 446
Spector, Céline, 26, 71, 72, 74, 75, 322,
323, 359, 378, 397, 409
Spink, John Stephenson, 123
Spitz, Jean-Fabien, 565

Starobinski, Jean, 38, 39, 40, 46, 47, 80,
81, 199, 310, 331, 373, 520, 525, 537,
538, 539, 540, 614
Strauss, Léo, 559

T

Talmon, Jacob L., 8
Terrel, Jean, 224, 232
Thucydide, 478, 505
Tinland, Franck, 537
Tocqueville, Alexis de, 436, 437, 448, 449
Touchefeu, Yves, 269
Trotsky, Léon, 578

V

Vairasse, Denis, 592
Vargas, Yves, 158, 159, 192, 419, 420, 585

Vaughan, Charles Edwyn, 113, 188, 189,
250, 251, 253, 288, 300

Vernet, Jacob, 86

Versini, Laurent, 409, 592

Vincenti, Luc, 24, 42, 45, 110, 188, 241,
243, 244, 246, 253, 263, 265, 274, 275,
339, 346, 360, 373, 416, 528, 529, 530,
531, 532, 534, 535, 542, 551, 552, 553,
555, 556, 557, 559, 563, 566, 585, 602,
620

Voltaire, 19, 20, 21, 22, 70, 71, 76, 85, 91,
244, 245, 269, 327, 352, 527, 541, 548,
591, 595, 597

W

Waterlot, Ghislain, 88, 89, 90

Weber, Dominique, 209

Weber, Max, 48, 105, 328, 478, 483